Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.
Part of the
ADDISON ALEXANDER LIBRARY,
which was presented by
MESSRS. R. L. AND A. STUART.

Case, Division BS1430
Shelf, Section .H512
Book, No. v.2 copy 1

114-5
12

Jos. Addison Alexander

Princeton,

1844.

# Commentar

über

# die Psalmen.

---

Von

**E. W. Hengstenberg,**
Dr. und Prof. der Theologie zu Berlin.

**Zweiter Band.**

---

**Berlin, 1843.**
Verlag von Ludwig Oehmigke.

# Psalm 22.

Der Ps. enthält das Gebet eines Leidenden. Mein Gott, warum hast du mich verlassen? so beginnt er, V. 2 u. 3, und entwickelt dann weiter wie völlig abnorm es seyn würde, wenn, wozu es allen Anschein hatte, Gott ihn verlassen wolle: Du bist der Heilige und Herrliche, durch die ganze Vergangenheit der treue Erretter der Deinigen, V. 4—6. Damit im seltsamen Contrast steht mein Elend, meine, wie es scheint, völlig verzweifelte Lage, welche laut ruft, daß du mich verlassen, V. 7—9, ein Contrast um so seltsamer, da du dich von früher Jugend an als meinen Gott erwiesen, so daß die Lösung des Räthsels nicht etwa darin liegen kann, daß du nicht wie ihr, also auch mein Gott seyest. V. 10. 11.

Aus der Nachweisung, wie völlig abnorm das Verlassen seyn würde, welche auf das: warum hast du mich verlassen, die einzige Antwort übrig ließ: ich habe dich nicht verlassen, fließt in V. 12 die Bitte: sey nicht ferne, und die Begründung dieser Bitte: denn Noth ist nahe, weil kein Helfer, leitet herüber zu einer eingehenden Schilderung der Noth, nach der die Bitte entfaltet und verstärkt wiederkehrt. Die ganze Schilderung der Noth in V. 13—19, ist darauf berechnet, zu zeigen, daß es mit dem Leidenden gradezu aufs Äußerste gekommen, daß jetzt fern seyn, jetzt nicht helfen, heißen würde überhaupt und gänzlich verlassen, was nach V. 2—11 unmöglich, indem es Gott in einen Widerspruch mit sich selbst verwickeln würde: es handelt sich jetzt bei dem Leidenden um Seyn und Nichtseyn,

er ist in articulo mortis, noch ein Augenblick, und er ist kein Object der göttlichen Hülfleistung mehr; von mächtigen und wüthenden Feinden rings umgeben, im Zustande völliger Erschöpfung und Auflösung, abgezehrt und abgemagert, schon lebendig todt, erwartet der Leidende, dem man schon, die Brücke zwischen ihm und dem Leben abbrechend, die Kleider ausgezogen und sie vertheilt hat, eben den Todesstreich. Die Bitte, welche, nachdem ihr in dieser Darlegung die letzte Grundlage gegeben worden (Gott kann nicht verlassen, V. 2—11, er würde verlassen, wenn er jetzt nicht hälfe, V. 13—19), in V. 20—22 entfaltet hervorbricht, geht zum Schlusse in die Zuversicht der Erhörung über, die nimmer fehlen kann, wo sie sich auf so soliden Fundamenten erhebt.

In dem letzten Theile, V. 23—32, schildert der Leidende die seligen Folgen seiner Errettung, die er im Glauben anticipirt, im Geiste über die Gegenwart erhoben, gegenwärtig schaut. Diese wahrhaft großartigen Folgen werden sich auf Alle ohne Unterschied erstrecken. Zuerst wird in Bezug auf sie der größte aller Unterschiede, der zwischen Israel und den Heiden aufgehoben. Unter Israel, V. 23—27, wird die Entfaltung der Herrlichkeit Gottes in der Errettung seines Knechtes den Glauben mächtig stärken, und alle Gläubigen mit anbetender Bewunderung eines solchen Gottes, mit Lebensmuth und Freudigkeit erfüllen: ihr Herz wird leben für immer durch diesen großen Erweis des Lebens ihres Gottes. Die Heiden, V. 28. 29, von einem Ende der Erde zum andern werden, diese herrliche Manifestation Jehovahs zu Herzen nehmend, sich anbetend zu ihm als dem allein wahren Gotte wenden, so daß, der der König der Erde ist, auch als solcher überall auf ihr erkannt werden wird. Dann wird, V. 30, der Unterschied der individuellen Umstände beseitigt: Arme und Reiche, Vornehme und Niedrige, Glückliche und Elende werden an dem Segen dieser Kundgebung

Theil nehmen und ihm anbetend dafür danken. Endlich in V. 31 u. 32 der Unterschied der Zeit: nicht blos in der Gegenwart wird diese Entfaltung der Gerechtigkeit und Treue Gottes das Lob und den Dienst Gottes befördern, sondern auch in der fernsten Zukunft.

Der Ps. zerfällt in drei Strophen, jede mit abgeschlossenem Inhalt und von gleicher Länge, zehn Verse enthaltend, V. 2—11, V. 13—22, V. 23—32. Zwischen der ersten und zweiten Str. ist ein V. eingeschaltet, welcher den Zusammenhang zwischen beiden vermittelt, von der einen zur andern herüberleitet. De Wette's und Kösters Eintheilung in fünfgliedrige Strophen läßt sich nicht durchführen ohne Zusammengehöriges zu trennen. Die Drei und die Zehn spielen auch sonst in den Davidischen Ps. eine bedeutende Rolle. Vgl. z. B. Ps. 18.

Als Verf. des Ps. wird in der Überschrift David genannt, und selbst die De Wettesche Skepsis muß zugestehen, daß sich dagegen nichts Entscheidendes einwenden lasse. Hitzig will Jeremias als Verf. geltend machen, aber seine Gründe sind nicht von der Art, daß eine eingehende Widerlegung an ihrer Stelle seyn würde. „Der etwas breite und zerflossene Styl des Jeremias" ist ihm mehr oder weniger mit allen schwer Angefochtenen, und denen, die aus der Seele solcher reden, gemeinsam. Die unbedingte Ursprünglichkeit unseres Ps. aber will für Jeremias als Verf. nicht passen. Charakteristische Stellen, in denen Jeremias mit unserem Ps. übereinstimmt, sind nicht vorhanden, und wäre dieß auch, so würde dieß noch gar nichts beweisen. Es wäre dann einfach anzunehmen, daß Jeremias auch hier seiner durchgängigen Weise gefolgt sey, sich an die älteren heiligen Schriften anzulehnen.

Schwieriger, wie die Bestimmung des Verf., ist die Bestimmung des Subjectes. Mehrere, von der Voraussetzung ausgehend, daß der in dem Ps. redend auftritt, kein anderer seyn

könne als der Verf. selbst, haben gemeint, daß David der Leidende des Ps. sey. Dagegen erheben sich aber schon im ersten Theile, V. 2—22, unüberwindliche Schwierigkeiten. David befand sich nie in so großer Noth, wie die hier geschilderte; es kam nie mit ihm dahin, daß seine Feinde seine Kleider unter sich theilten und um sein Gewand das Loos warfen; auch in der größten Hitze der Anfechtung in der Saulischen Zeit, an die man allein denken könnte, erblicken wir ihn nie in dem Zustande völliger Auflösung, Entkräftung und Abmagerung, der uns bei dem Subjecte unseres Ps. entgegentritt. Dazu kommt noch, daß, während in der Schilderung der Leiden Vieles enthalten ist, was nicht auf David paßt, sich dagegen kein einziger Zug vorfindet, welcher die Begebenheit irgend kenntlich machte, auf welche sich dieß Gebet Davids beziehen sollte. Völlig abentheuerlich aber erscheint diese Hypothese, wenn wir den zweiten Theil ins Auge fassen. Solche Folgen, wie die dort bezeichneten, unter andern die Bekehrung aller Völker der ganzen Erde zu dem wahren Gott, die Erfüllung der großartigen den Patriarchen gegebenen Verheißung, konnte David unmöglich von seiner Errettung erwarten.

Was gegen David, spricht auch gegen jedes andere Israelitische Individuum, z. B. gegen Hiskias, auf den Jahn, und Jeremias, auf den Hitzig räth, Meinungen, die außerdem noch durch die Überschrift zurückgewiesen werden.

Wie unhaltbar die Beziehung auf David oder ein anderes Isr. Indiv. sey, das erhellt besonders daraus, daß alle die, welche sie behaupten, sich eines Theiles der in dem Ps. vorliegenden Thatsachen durch willkührliche Erklärung zu entledigen suchen, und also selbst Zeugniß wider sich ablegen. Welche Opfer muß z. B. Hoffmann, die Weissagung und ihre Erfüllung Th. 1. S. 156, bringen, um seine Hypothese durchzusetzen, nach der der Ps. sich auf David in der 1. Sam. 23, 25. 26 geschil-

derten Lage beziehen soll! In dem ersten Theile enthält nach ihm der Ps. in seltsamer Mischung Wirkliches und Gedachtes, nach keinem andern Canon geschieden, als danach, wie es dem Urheber der Hypothese grade bequem ist. In der ersten Str. enthalten V. 2 u. 3 Wirklichkeit, V. 8 u. 9 Phantasie: „wie werden sie den Gefangenen höhnen und sein Gottvertrauen verspotten." In der zweiten Str. enthalten V. 13—16 Wirklichkeit, V. 17—19, die sich der angenommenen Lage durchaus nicht anpassen lassen, Phantasie: „Er sieht sich in V. 17—19 in ihrer Mitte, wie sie an seiner abgezehrten Gestalt ihre Lust haben, und seine Kleider, da er dem Tode verfallen ist, unter sich theilen und ausspielen." Gewiß eine sehr seltsame Art, die Situation zu bestimmen! Recht freie Hand hat man nach ihr und kann nach Herzenslust jedem Einfalle folgen. In dem zweiten Theile wird die Bekehrung der Heiden gewaltsam losgerissen von ihrem Grunde und ihrer Veranlassung: „es wird die Zeit kommen, da sich die Völker wieder auf Jehovah besinnen und ihm zuwenden." Alles in V. 27—32 soll nur zeigen, „welch ein Gott es ist, der auf dieses Gebet gehört hat, und dem nun solche Lobpreisung gezollt wird." Dagegen reicht schon der letzte V. hin, das: „sie werden verkünden seine Gerechtigkeit, und daß er's gethan hat." Bei dem: sie essen, in V. 30 wird im Interesse der Lostrennung der Wirkung von der Ursache, ergänzt: des Lebens Güter, willkührlich, da das Object des Essens nothwendig aus dem Vorhergehenden bestimmt werden muß, und gegen V. 27.

Andere Versuche, den Thatbestand durch Erklärung zu beseitigen, sind schon in der Christol. 1, 1. S. 188 besprochen worden. Unter die Zahl dieser rechnen wir auch die Behauptung, die nach Venema's Vorgange vielfach ausgesprochen ist, der Leidende im Ps. sey noch nicht in der Feinde Gewalt, nur von ihnen nahe bedroht. Die St., die man dafür anführt,

V. 12. 13. 21. 22, beweisen nichts; denn die Nähe der Noth in V. 12 bildet nicht den Gegensatz gegen ihre Anwesenheit, sondern gegen ihre Ferne, die Noth ist auch demjenigen nahe, der sich mitten in ihr befindet; das: es umgeben mich viele Stiere u. s. w. paßt auch auf das schon ergriffene Schlachtopfer, welches die wuthentbrannten Feinde, jede Hoffnung der Befreiung abschneidend, umringen, um ihm den Todesstreich zu geben, und V. 21 u. 22 zeigen nur, was sich schon von selbst versteht, daß dieser noch nicht gefallen ist. Dagegen aber sprechen V. 18 u. 19, wonach die Feinde den Leidenden bereits nackt ausgezogen haben, so daß seine Abmagerung seinen eignen Blicken offen liegt, und denen der Feinde, die sich an dem kläglichen Schauspiel weiden, und sich in seine Kleider getheilt. Mit Rosenmüller u. A. V. 19 blos auf den Vorsatz der Theilung zu beziehen, geht von allem Anderen abgesehen schon wegen des Zusammenhanges mit V. 18 nicht an, wo sich der Leidende bereits als nackt darstellt, und diejenigen, welche behaupten, V. 19 sey bildlich zu verstehen, wissen in der Verlegenheit gar nicht was sie sagen.

Weit erträglicher ist die Hypothese (Jarchi, Kimchi, A.), unter dem Leidenden sey das Volk, oder der fromme Theil desselben zu verstehen. Es wird sich uns später ergeben, daß dieser Hypothese, was aber auch gewissermaßen von der Beziehung auf David gilt, Wahrheit zu Grunde liegt. Doch treten auch ihr, sobald der Ps. direct und ausschließlich auf das Volk bezogen wird, unübersteigliche Schwierigkeiten entgegen. Schon das muß bei der Beziehung auf das Ganze des Volkes auffallen, daß auch nicht die leiseste Andeutung darauf führt, unter der Rotte der Uebelthäter, den Hunden, den Löwen, den Stieren speciell und ausschließlich heidnische Feinde zu verstehen. Der Gegensatz ist überall der allgemeine der Bosheit u. der Gerechtigkeit, u. es ist hier ebenso willkührlich, wie in

allen ähnlichen Fällen, die in den Psalmen so häufig vorkommen, wenn man den rein sittlichen Gegensatz in einen nationalen verwandelt. Ferner, war das ganze Volk oder der fromme Theil desselben der Leidende, wie konnte dieser dann sagen, er wolle den Namen des Herrn seinen Brüdern verkündigen, inmitten der Gemeinde ihn loben, von ihm gehe aus sein Lob in großer Versammlung, er wolle seine Gelübde bezahlen vor denen, die ihn fürchten? Wie konnte er die Gottesfürchtigen, den ganzen Saamen Jakobs, den ganzen Saamen Israels, sich ihnen gegenüberstellend, ermahnen den Herrn zu loben für das, was er an ihm gethan? Wie konnte er den Sanftmüthigen, denjenigen, welche den Herrn suchen, den bloßen Mitgenuß des zunächst ihm ertheilten Heiles, die bloße Kräftigung ihres Glaubens aus demselben versprechen? Der ganze Abschnitt V. 23—27 ist von jener Hypothese aus unbegreiflich; er weist jede Ansicht zurück, welche den Inhalt des Ps. dem Gebiete der individuellen Aneignung völlig entrückt. Gegen solche Ansichten spricht auch das starke Hervortreten desjenigen, was zunächst dem Individuum angehört, der Leidende spricht von seiner Mutter, seinem Herzen, seiner Zunge, seinem Gaumen, seinen Händen, seinen Füßen u. s. w., ein Grund, der seine Bedeutung nur dann verlieren würde, wenn bestimmte Kennzeichen darauf führten, daß wir es mit einem Collectivum zu thun haben.

Die eigentlich herrschende Ansicht war von jeher in der christlichen Kirche die, daß sich der Ps. direct und ausschließlich auf Christum beziehe. Es gereut den Verf. keineswegs, daß er sich zu dieser Ansicht in der Christologie bekannt hat. Sie war unter den damals vorhandenen, auf die er zunächst gewiesen war, die leichteste und natürlichste, und er würde keinen Augenblick anstehen, sich auch jetzt noch zu ihr zu bekennen, wenn eben nur unter ihnen zu wählen wäre, wie er damals, noch wenig selbstständig in die Tiefen des A. T. eingedrungen, meinte.

Außer den schon besprochenen Ansichten lag damals nur noch eine vor, die von Calvin, Melanchthon, Amyraldus u. A. vorgetragene, neuerdings noch von Stier und Umbreit gebilligte typisch-messianische. David, wird nach ihr behauptet, indem er auf Grund einer besonderen Bedrängniß zum Herrn flehte, versetze, vom prophetisch-messianischen Geiste gehoben, sein eigenes Wesen in das zum Höchsten gesteigerte Leiden des gehofften Messias und rede als gegenwärtiges Vorbild des in Zukunft erscheinenden Erlösers. Obgleich der Verf. das Streben, den Gründen, welche für die entgegengesetzte Erkl. sprechen, gerecht zu werden, bei dieser Ansicht anerkennt, so muß er sie doch auch jetzt noch als einen mißlungenen Versuch der Vermittlung betrachten. Eine solche Genesis des Ps. erscheint ihm noch immer als psychologisch vollkommen undenkbar. Wie David sein Bewußtseyn zu dem seines Stammes erweitern konnte, dieß läßt sich sehr gut denken, nicht aber, ohne Störung des Seelenlebens, ein Uberschwanken von der eignen Persönlichkeit zu einer andern.

Indessen bietet die direct und ausschließlich mess. Erkl. doch immer auch noch solche Schwierigkeiten dar, daß man auch bei ihr sich nicht vollkommen befriedigt fühlt, vielmehr innerlich getrieben wird, sich noch nach einer andern Erkl. umzusehen, bei der sich das exegetische Gewissen vollkommen beruhigen kann. Nicht ohne Härte wird angenommen, daß der Messias hier ohne alle Bezeichnung seiner Person redend eingeführt werde, vgl. was wir in d. Bez. zu Ps. 16 bemerkten. Der Ps. berührt sich ferner so nahe mit einer Reihe anderer, welche die Leiden der Gerechten überhaupt zum Gegenstande haben, daß es sehr mißlich erscheint, seinen Zusammenhang mit diesen zu zerstören und ihn zu sehr zu isoliren. Endlich, was im zweiten Theile von den Folgen der Errettung des Leidenden gesagt wird, ist zwar allerdings viel zu großartig, als daß es sich auf die

Verhältnisse eines einzelnen Israelitischen Individuums, viel zu persönlich, als es sich direct und ausschließlich auf die Verhältnisse des Volkes beziehen könnte: auf der andern Seite aber sträubt sich auch das exegetische Gefühl dagegen, daß man, alle andern Realisirungen der Idee, daß nichts mehr zur Verherrlichung Gottes diene, nichts kräftiger die Gemüther zu seinem Dienste erwecke und antreibe, als die Errettung der leidenden Gerechtigkeit, zeigen sie sich nun in den Führungen Einzelner oder der ganzen Gemeinde, beseitigend, Alles ausschließlich auf die Realisirung dieser Idee in Christo beziehe. Die mächtige Einwirkung z. B., welche die fast wunderbare Errettung Davids aus der Hand Sauls auf die Belebung der Gottesfurcht ausüben mußte, dann Thatsachen, wie die in Ex. 18, 9 ff.: „und es freute sich Jethro über all das Gute, das der Herr Israel gethan, daß er sie errettet aus der Hand Ägyptens. Und Jethro sprach: gepriesen sey der Herr, welcher euch errettet aus der Hand Ägyptens. Jetzt weiß ich, daß groß ist der Herr vor allen Göttern," in 2. Chron. 32, 23: „und viele brachten (nachdem sich der Herr durch die Errettung des gerechten Hiskias von seinen Feinden verherrlicht hatte) Gaben dem Herrn nach Jerusalem und Kostbarkeiten an Hiskias, den König von Judah, und er ward erhaben in den Augen aller Heiden nachdem," in Dan. 3, 28 berichteten, gehören so offenbar in den Bereich des zweiten Theiles, daß man sich bei einer Erkl., welche sie ganz außer Zusammenhang mit ihm setzt, kaum beruhigen kann.

Während so alle vorhandenen Erkl. von mächtigen Schwierigkeiten gedrückt werden, sehen wir uns auf einmal dem Gebiete der Verlegenheit und des Zwanges völlig entnommen, sobald wir den Ps. auf die ideale Person des Gerechten beziehen, die in den Psalmen häufiger redend auftritt, wie jede andere, so daß nur Unkunde gegen diese Erkl. den Vorwurf

der Willkührlichkeit erheben könnte. Bei dieser Beziehung gelangt die Wahrheit, welche jeder unter den vorhandenen zu Grunde liegt, zu ihrem Rechte, und zugleich werden die Schwierigkeiten, welche jeder unter ihnen entgegenstehen, vermieden. Die Sache stellt sich bei dieser Erkl. so. David verfaßte dieß Lied, wie seine meisten andern, auf Grund seiner eignen in diesem Punkte so sehr reichen Erfahrung von Anfang an zum Gebrauche der Gemeinde. Wie der Gerechte in dieser Welt der Sünde viel leiden muß, wie aber der Herr, wenn es aufs äußerste gekommen, ihn herrlich errettet, und wie das Leiden, durch die Entfaltung der göttlichen Herrlichkeit in der Errettung, in dem Siege über die gottlose Welt, zur Verherrlichung Gottes, zur Heiligung seines Namens dient, und das Kommen seines Reiches befördert, das ist sein Thema. Jeder einzelne Gerechte konnte sich den Trost des Ps. insofern aneignen, die Realisirung der in ihm ausgesprochenen Hoffnungen in seinen Führungen insofern erwarten, als die Wirklichkeit bei ihm der Idee entsprach, als er das Ideal des Gerechten persönlich darstellte. Ebenso konnte auch die Gemeinde der Gerechten, das Volk des Bundes bei allen allgemeinen Leiden aus ihm Trost, die Zuversicht schöpfen, daß die höchste Spitze des Leidens zugleich sein Wendepunkt seyn, und daß die Saat der Thränen eine reiche Erndte der Förderung des Reiches Gottes hervorbringen müsse. Bei alle dem aber behielt bis auf Christum der Ps. im Ganzen und Großen den Charakter einer unerfüllten Weissagung. Nach dem Maaße der Gerechtigkeit richtete sich immer auch das Maaß des Heiles, der seligen Folgen für das Reich Gottes. Jede vorläufige Erfüllung wies zugleich vorwärts auf eine erst in Zukunft bevorstehende vollkommne. Von Gemüthern, in denen überhaupt die Hoffnung auf den Messias lebendig war, konnte diese nur in ihm erwartet werden. Die vollkommenste Gerechtigkeit gehört so nothwendig zu dem Begriffe des Messias, daß

dieser ohne klares Bewußtseyn um dieselbe gar nicht vorhanden seyn kann. Finden wir nun hier die Gerechtigkeit und das schwerste und tiefste Leiden, aus der natürlichen Feindschaft der gottlosen Welt entspringend, als nothwendig mit einander verbunden gesetzt, so zeigt sich gleich, daß auch der Messias, wenn der Gerechte, zugleich der Leidende seyn mußte. Und wenn hier ferner an die leidende Gerechtigkeit so erhabenes Heil geknüpft wird, so zeigt sich, daß dieß Heil im höchsten und vollsten Sinne demjenigen ertheilt werden mußte, der zuerst die Idee der leidenden Gerechtigkeit vollkommen darstellte. Endlich, da nach dem Maaße des Heiles sich das Maaß der Verherrlichung Gottes richtet, so konnte dieselbe in dem Umfange und der Tiefe, wie sie hier geschildert wird, erst in den Zeiten des Messias eintreten.

Daß durch diese Auffassung allen Beziehungen des N. T. auf unsern Ps. (vgl. Matth. 27, 39. 43. 46. Mr. 15, 34. Joh. 19, 24. Hebr. 2, 11. 12, und über d. St. Christol. S. 176 ff., und außerdem noch Matth. 28, 10. Joh. 20, 17, wo der Herr nach seiner Auferstehung mit bedeutsamer Beziehung auf V. 23 die Jünger seine Brüder nennt) ihr Recht geschieht, liegt am Tage und tritt besonders hervor, wenn wir die übrigen Citate in der Leidensgeschichte aus den Ps. ins Auge fassen. Keins von diesen bezieht sich auf einen Ps. direct und ausschließlich messianischen Gehaltes. Ps. 69, der nächst dem unsrigen am meisten hervortritt, enthält Züge, die auf Christum gar nicht passen — die starke Hervorhebung der Sündhaftigkeit des Leidenden —, und die den Gedanken ganz ausschließen, daß der Herr und die Apostel ihn direct und ausschließlich messianisch gedeutet haben. Darauf muß freilich noch hingewiesen werden, wie die göttliche Vorsehung die Umstände also fügte, daß die innere Conformität des Leidenden unsers Ps. mit Christo auch äußerlich sichtbar wurde. Der Ps. würde an Christo erfüllt seyn,

wenn auch die Vorübergehenden nicht grade das Haupt geschüttelt, die Spottenden nicht grade aus ihm entnommene Worte gesprochen hätten, wenn man sich auch nicht in seine Kleider getheilt, und um sein Gewand das Loos geworfen hätte. Aber die frappante Übereinstimmung in diesen einzelnen Umständen mußte als Wegweiser dienen zu der verborgenen inneren Übereinstimmung. Denselben Zweck, dem diese geheime Leitung der göttlichen Vorsehung diente, hatte auch Christus vor Augen, indem er seine ersten Worte am Kreuze aus dem Anfange uns. Ps. entlehnte, und noch in seinem letzten Worte auf das letzte Wort uns. Ps. hinwies, dadurch nachdrücklich andeutend, daß der ganze Ps. jetzt in Erfüllung gehe.

Fragen wir, was unserm Ps., den Strauß, wenn auch schlecht gemeint, doch bezeichnend das Programm der Kreuzigung Christi nennt, solche hohe Ehre verschaffte, was dazu veranlaßte, ihn aus der Mitte so vieler anderer ähnlicher hervorzuheben, die ebenfalls den Kampf der Gerechten in der Welt der Sünde, und die Errettung, die der Herr ihnen gewährt, besingen, also sämmtlich ebenfalls indirecte Weissagungen auf Christum sind, in Bezug auf den jedes Leiden vorbedeutend war, das einen Gerechten wegen seiner Gerechtigkeit traf, jedes Heil, welches einem Gerechten wegen seiner Gerechtigkeit zu Theil wurde, so kommt hier besonders ein dreifaches Moment in Betracht. Zuerst, was Umbreit hervorhebt: „Unter den vielen Ps., welche von der Verfolgung der Frommen durch die Feinde reden, ist keiner, der alle Schmerzen und Martern der Leidenden im Kampfe mit der gottlosen Welt in den Rahmen eines einzigen Bildes so eindringlich und gewaltig zusammendrängte, wie dieser.“ Dann stehen diejenigen Ps., welche ursprünglich sich auf ein einzelnes leidendes Individuum beziehen, um einen Grad weiter von der directen mess. Weissagung ab, als der unsrige, der gar keiner vorhergehenden Loslösung der Idee von dem Individuum bedarf.

Ebenso liegt die Hervorhebung der mess. Beziehung auch bei denjenigen Ps. weniger nahe, in denen zwar auch der Gerechte redend eingeführt wird, aber mit Berücksichtigung seiner Mängel und Schwächen, welche hier wegfällt. Endlich, in keinem Ps. werden die Folgen, welche aus der Errettung des Gerechten hervorgehen, in so großartigen Zügen und so umfassend geschildert wie hier.

---

V. 1. Dem Sangmeister über die Hindinn der Morgenröthe ein Psalm Davids. Das על אילת השחר ist sehr verschieden erklärt worden. Eine ganze Anzahl von Erkl. wird aber durch die einfache Bemerkung, daß das אילה überall, wo es vorkommt, Hindinn bedeutet, und daß es vollkommen willkührlich ist, es hier anders zu deuten, so entschieden beseitigt, daß es unnöthig ist, sie auch nur anzuführen. Die Bed. des שחר ist ebenso gesichert: alle Auslegungen, die es nicht durch Morgenröthe erkl., sind von vornherein zu verwerfen. Diejenigen nun, welche sich an den gesicherten Sprachgebrauch halten, nehmen meist an, daß diese Worte entweder der Anfang eines Liedes od. eine Stelle aus dems. seyen, nach dessen Melodie der Ps. abzusingen war: auf die Weise: die Hindinn der Morgenröthe. Diese gehen wieder insofern auseinander, als die einen an eine eigentliche Hindinn denken, die andern dagegen (z. B. Gesen. in dem thes.) annehmen, daß die Hindinn der Morgenröthe dichterische Bezeichnung der aufgehenden Sonne sey, welche letztere Annahme ohne alle Analogie im Hebräischen ist, und einen sehr schwachen Stützpunkt daran hat, daß Arabische Dichter die Morgensonne das Reh nennen, der Talmud gar gradezu die Hindinn der Morgenröthe, da die letztere Benennung nicht etwa unabhängig neben unserer St. hergeht, sondern offenbar aus ihr geflossen ist. Die ganze Erkl.: nach der Weise u. s. w., aber hat das gegen sich, daß auch nicht ein

einziger gesicherter Fall vorliegt, wo in der Überschrift ein anderes Lied angeführt würde, nach dessen Melodie ein Ps. abzusingen. Nur im äußersten Nothfall also dürfen wir uns zur Annahme dieser Erkl. entschließen. Vor Allem aber müssen wir, ehe wir dieß thun, untersuchen, ob nicht die Worte als Bezeichnung des Gegenstandes des Liedes gefaßt werden können. Bei der nähern Untersuchung ähnlicher dunkler und räthselhafter Angaben in den Überschriften, namentlich solcher, die mit עַל eingeführt werden, ergibt sich fast immer, daß sie so zu deuten sind, u. namentlich bei den Davidischen Ps. liegt eine solche Bezeichnung sehr nahe, da David eine ganz besondere Vorliebe für solche räthselhafte Bezeichnungen des Inhaltes u. Gegenstandes in den Überschriften hatte. Es wird sich nun nicht läugnen lassen, daß die Hindinn ein sehr passendes Emblem des leidenden und verfolgten Gerechten ist, der uns in dem Ps. entgegentritt. Auf der einen Seite erscheinen Hirsch od. Hindinn u. Reh mehrfach als Bild der Verfolgten u. Getödteten, vgl. 2. Sam. 1, 19, wo David selbst von Jonathan: „das Reh, o Israel, ist auf deinen Höhen durchbohrt," Mich.: comparatur Jonathan cum caprea, a venatoribus confossa, Prov. 6, 5: „errette dich, wie ein Hirsch aus der Hand, u. wie ein Vogel aus der Hand des Voglers," Jes. 13, 14; auf der andern Seite sind Hindinn u. Reh Bild der Lieblichkeit, vgl. Gen. 49, 21. Prov. 5, 19. Hohesl. 2, 7. 9. 8, 14, bei den Arabern gradezu Bild der Unschuld, namentlich der verfolgten. Bei Meidani Th. 1. N. 148 Freytag, findet sich ein Sprüchwort: eum invadat malum, non dorcadem, ihn, den nicht Unschuldigen, Gerechten, u. Ferazadak bei Freytag z. d. St. sagt bei der Nachricht von dem Tode eines seiner Feinde: dico ei, cum ejus mors mihi nuntiata esset: ei, non dorcadi albae in arenarum tumulo (accidat). Man wird um so weniger Ursache haben, von vornherein gegen diese Deutung mißtrauisch zu seyn, da David

auch sonst Bezeichnungen für den Leidenden u. Verfolgten aus der Thierwelt nimmt, vgl. 1. Sam. 26, 20: „der König Israels geht aus zu suchen einen Floh, wie man verfolgt das Rebhuhn auf den Bergen," 24, 15: „gegen wen zieht aus der König Israels, wen verfolgst du? einen todten Hund, Einen Floh?" und die der unsrigen ganz analoge Überschrift von Ps. 56: „über die stumme Taube der Ferne." Zeigen schon die bis jetzt angeführten Gründe, daß es wenigstens sehr nahe liegt, unter der Hindinn die leidende Unschuld zu verstehen, so wird dieß über allen Zweifel dadurch erhoben, daß die Bösen und Verfolger in diesem Ps., zu dessen eigenthümlicher Physiognomie grade die Thiersymbolik gehört, unter dem Bilde der Hunde, der Löwen, der Stiere, der Büffel erscheinen. In der Überschrift eines solchen Ps. muß man von vornherein eine Bezeichnung des Leidenden erwarten, welche der der Verfolger entspricht, um so mehr, da eine solche in dem Ps. selbst nicht vorkommt. Einen speciellen Grund für die Richtigkeit dieser Erkl. gewährt noch das אילותי, meine Stärke, in V. 20, ein ἁπ. λεγ., was von dem S. zum Behufe der Anspielung auf die Überschrift gebildet zu seyn scheint. Die אילה hat zwar den Namen von der Stärke, aber die Sache fehlt ihr; kraftlos ist sie den Angriffen der Hunde, der Löwen, der Büffel preisgegeben. Aber die Stärke, die sie in sich nicht hat, besitzt sie im Herrn, und dieser muß ihr, der Schwachen zu Hülfe eilen. Bei jeder andern Erkl. bleibt das Verhältniß des אילות zu dem אילת, das doch so offenbar stattfindet, unerklärt. Übrigens zeigt dieß Verhältniß zugleich, daß die Überschrift von dem Verf. selbst ausging u. bildet also einen Beweis für die Ursprünglichkeit der Überschriften überhaupt. Auf dasselbe Resultat führt auch schon das ebenfalls in sichtbarem Zusammenhange mit der אילת stehende אלי, אלי, eig. mein Starker, womit der Ps. sogleich beginnt, u. ebenso der Umstand, daß die symbolische

Bezeichnung des Leidenden in der Überschrift so genau den symbolischen Bezeichnungen der Feinde in dem Ps. selbst entspricht. Alle diese Beziehungen sind so zart und sinnig, daß sie wohl nur von dem Verf. selbst herrühren können. — Bisher haben wir uns nur mit dem: über die Hindinn, beschäftigt, und den Zusatz: der Morgenröthe, ganz außer Acht gelassen. Nach der gewöhnlichen Annahme derer, welche die Uberschrift auf den Gegenstand des Ps. beziehen, soll die Hindinn insofern als der Morgenröthe angehörig bezeichnet werden, als sie frühmorgens gejagt wird. Allein diese Beziehung liegt zu fern, als daß zu ihrer Bezeichnung eine so kurze Andeutung genügt hätte. Die einzig legitime Erkl. ist die, welche sich auf den anderweitigen bildlichen Gebrauch des Morgenrothes gründet. Denn daß das Morgenroth hier bildlich stehe, müssen wir schon nach der Analogie der Hindinn erwarten. Das Morgenroth nun ist stehendes Bild des nach dem Unglück wiederaufgehenden Glückes. So Jes. 58, 8: „dann bricht hervor gleich dem Morgenroth dein Glück," *) vgl. V. 10: „dein Licht geht auf in der Finsterniß und dein Dunkel gleich dem Mittag," Jes. 47, 11: „und es kommt über dich Böses, dessen Morgenröthe du nicht kennst," 8, 20. Hos. 6, 3. 10, 15. 2. Sam. 23, 4. Danach nun würde sich das Wort hier auf den glücklichen Ausgang beziehen, s. v. a. der leidende Gerechte, dem Heil zu Theil wird. Eine Überschrift, so passend, so genau dem Inhalte conform, wie sie nur gedacht werden kann. Auf das: der Morgenröthe, hier weist die von den Evangelisten so geflissentlich hervorgehobene Thatsache hin, daß Christi Auferstehung grade zur Zeit der Morgenröthe erfolgte, ein sicher nicht bedeutungsloser Umstand.

Die

*) Dorsch.: matutinae lucis s. aurorae mentionem facit propter matutinae lucis amoenitatem itemque propter vicissitudinis ad tenebras proxime dissipatas gratiam.

Die erste Abtheilung des ersten Theiles beginnt in V. 2 und 3 mit der klagenden Frage und fragenden Klage: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, in deren Begründung zuerst in V. 4—9 nachgewiesen wird, daß Gott gegen den Leidenden, den er dem Untergange preisgebe, ganz anders verfahre, wie er sich in den Führungen der Seinen durch die ganze Vorzeit gezeigt habe, dann in V. 10 u. 11, daß Gott wirklich, wie Jener, auch des Leidenden Gott sey, an welche Ausführung sich dann in V. 12 die Bitte schließt, daß Gott die nachgewiesene Abnormität beseitigen, nicht von dem Leidenden ferne seyn, ihn nicht verlassen möge.

V. 2. Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, fern von meinem Heil, den Worten meines Geströhnes. Es kommt bei dem ersten Gl. Alles darauf an, den Begriff des Verlassens zu bestimmen. Dieß kann hier nur ein gänzliches und völliges Aufgeben bezeichnen. Denn die Anfechtung ist völlig zu Ende, da Gott dem Leidenden angekündigt, daß jetzt sein Leiden ein Ende haben werde. Sobald er sprechen kann: du hast mich erhört, sieht er Alles in Ordnung. Die Anfechtung besteht also nicht in dem temporären Leiden als solchen: dieß weiß sich der Leidende zurechtzulegen; sondern sie besteht in der Voraussetzung, daß er von Gott ganz und für immer aufgegeben sey. Hienach also bezieht sich das: du hast mich verlassen, nicht auf eine wirkliche Thatsache, sondern es beruht nur auf einem Schlusse, den der Leidende aus seiner scheinbar völlig verzweifelten Lage zieht, und auf der Empfindung seines Fleisches, welches schrie, daß nun, wo nur ein „Haar ihm zwischen Tod und Leben war," Alles völlig verloren sey. Von diesem Schlusse und diesem Gefühle loszukommen, das ist die Arbeit, die dem Leidenden obliegt, und nachdem er dabei redlich das Seine gethan, die Wahrheiten in sich lebendig gemacht hat, welche das Verlassen völlig unmöglich machen,

erhält er von Gott die einzige Antwort, welche auf das: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, gegeben werden kann: ich habe dich nicht verlassen, trotz Anschein und Gefühl. Aus dieser Durchführung erhellt, daß diese Worte, weit entfernt, Ausdruck der Verzweiflung zu seyn, vielmehr bestimmt sind, der Verzweiflung entgegenzutreten, sie auszurotten, wenn sie uns beschleichen will. Ebenso erhellt aus ihr, daß die Behauptung der Verleb. B., diese Worte seyen eigentlich nur im Munde Christi passend, durchaus irrig ist: „Unter uns — heißt es dort — wird keiner in seinen Leiden Gott so fragen können: warum hast du mir diese oder jene Leiden zugeschickt? Sondern er wird allzeit Ursache genug finden, warum er dieß und noch mehr verdient hat. Was ein leidender Mensch sagen kann, ist nur so viel: mein Gott, verlaß mich nicht." Der Leidende fragt nicht, warum Gott überhaupt ihn leiden lasse, sondern warum er ihn verlassen habe. Zu diesem warum ist jeder berechtigt, der Gott mit Recht seinen Gott nennt, ungeachtet seiner mannigfachen Schwachheitssünden. Denn „keinen hat Gott verlassen, der ihm vertraut allzeit," und keinen kann er verlassen. Endlich, das verlaß mich nicht, was allein zugelassen werden soll, ist nicht wesentlich von dem: warum hast du verlassen, verschieden, und kann sich nur auf seinem Grunde erheben. Nur wer Gott fragen kann: warum hast du mich verlassen, kann zuversichtlich bitten: verlaß mich nicht. — Das vorausgeschickte: mein Gott, mein Gott, enthält die Begründung des Warum, die Berechtigung zu solcher Frage. Wer Gott nicht seinen Gott nennen kann, wer außerhalb des Bundes und der Verheißungen ist, wer keine Unterpfänder der Gnade Gottes erhalten hat, bei dem ist das Verlassen ganz in der Ordnung, der hat keinen Grund von Gott zu verlangen, daß er durch die That zeige, wie es nur dem Gebiete des Scheines und des Gefühles angehöre. Ferner, mit je größerem Rechte

jemand Gott seinen Gott nennen kann, desto zuversichtlicher und entschiedener kann er auch das warum aussprechen. So zeigt sich, daß die vollste Berechtigung zu dem warum nur bei Einem stattfand, bei Christo, der Gott in dem vollsten Sinne seinen Gott nennen konnte, obgleich eine hinreichende Berechtigung allen Gläubigen angehört. Die nachdrückliche Wiederholung des: mein Gott, zeigt, wie fest sich der Leidende an diesen seinen einzigen Hoffnungsgrund anklammert, wie entschieden er sich bewußt ist, daß hier das sichere Gegengift gegen die Verzweiflung zu finden ist, von diesem Punkte aus eine Reaction gegen den Schein erfolgen muß. Die Dreizahl des: mein Gott, hier und in V. 3 ist gewiß nicht zufällig. — Luther: „Darum laßt uns diese Worte in unsere Herzen schließen, und sie wohl verwahren, bis zu bequemer Zeit, wenn wir ihrer bedürfen werden. Wer sie nicht begreifen kann, der bleibe mit dem Volke hernieder auf dem Platze im Felde, und lasse die Jünger zu Christo treten auf den Berg, Luc. 6, 12. 17. Denn es sind auch nicht alle Sprüche dieses Ps. einem jeglichen gesagt, sintemal nicht aller einerlei Gaben sind, auch nicht aller einerlei Leiden. Die Schrift hat nach Gelegenheit der Personen Milch für die Säuglinge, sie hat auch Wein und Speise für die Starken, auf daß, wie den Schwachen gebührt ihr Trost aus der Schrift, also hat sie auch den Starken, und denen die große Leiden haben, ihren Trost geben müssen." — Das zweite Gl. erkl. nach dem Vorg. der LXX und Luthers (ich heule, aber meine Hülfe ist ferne) Viele: fern von meiner Rettung sind die Worte meiner Klage; es ist eine große Kluft befestigt zwischen dem Hülfsgeschrei u. der Hülfe, die doch, da es mit dem Leidenden schon aufs Äußerste gekommen, da er schon mit einem Fuße im Grabe steht, unmittelbar an einander gränzen sollten. A. erkl.: fern von meiner Hülfe, den Worten meiner Klage. Diese Erkl. ist unbedingt vorzuziehen. Bei der Bezie-

hung des רחוק auf דברי sollte man den Plur. erwarten, und was ganz entscheidend ist, die Bez. des רחוק auf Gott wird nothwendig erfordert durch das אל תרחק in V. 12 und in V. 20. Das: „sey nicht ferne" dort wächst aus dem: du bist ferne, hier, hervor, nachdem die Unmöglichkeit seiner längeren Fortdauer nachgewiesen worden. Gott ist entfernt von dem Heile, das er nicht herbeischafft, und von der Klage, die er nicht erhört, und dieß ist um so schmerzlicher, da die Frist des Heiles eben im Ablaufen begriffen, die Klage die eines solchen ist, der schon an den Pforten des Todes steht, so daß jetzt nicht helfen, jetzt nicht hören gänzlich verlassen zu seyn scheint. Man darf übrigens nicht mit den meisten Ausl., welche dieser Erkl. folgen, übers.: du bist ferne — denn dann müßte das Pron. stehen — sondern das רחוק ist Apposition zu dem Pron. in עזבתני. Das שאגה eig. Gebrüll, dann von der lauten Klage.

V. 3. Mein Gott, ich rufe bei Tage und nicht antwortest du, und bei Nacht und nicht wird Schweigen mir. Der Sache nach ist auch hier das warum zu ergänzen. Gott seinen Gott nennen können, und in der höchsten Noth beständig rufen ohne Erhörung ist ein greller Widerspruch, der gebieterisch Beseitigung dadurch verlangt, daß Gott endlich noch erhört. Die letzten Worte erkl. viele Ausl.: und nicht wird Ruhe mir. Allein das דומיה heißt sonst immer Schweigen, und diese Bed. wird hier noch speciell empfohlen durch den Gegensatz gegen das Rufen. Schweigen kann der Leidende erst dann, wenn sein Rufen Antwort findet, wenn er die Zusicherung der Erhörung und Hülfe erhält, so daß also das: nicht wird Schweigen mir, dem: und nicht antwortest du, des ersten Gl. genau parallel ist.

V. 4. Und du bist heilig, thronend auf Israels Lobe. Man hat keinen Grund, dem einfachen und das bestimmtere und doch zu subsumiren. Der Contrast der ver-

meintlichen Wirklichkeit u. der Idee, der scheinbaren persönlichen u. der allgemeinen Erfahrung wird nicht schon hier im Verhältniß zu V. 2 u. 3, sondern erst in V. 7—9 im Verhältniß zu V. 4—6 bezeichnet, s. v. a.: und, daß ich mein Recht zu der Frage: warum hast du mich verlassen, weiter begründe, du bist heilig und hast dich stets der Deinen angenommen, noch nie Jemanden unter ihnen verlassen, ich aber scheine von dir gänzlich verlassen zu seyn. Denn du nimmst dich meiner nicht an, obgleich ich schon in das Äußerste des Elendes versenkt bin. — Der Begriff der Heiligkeit in der Schrift schließt zwar den Begriff der Dogmatiker, welche die Heiligkeit definiren als die „höchste Reinheit in Gott, dieselbe Reinheit von den Creaturen verlangend" mit in sich — dieß zeigt schon das: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, des Gesetzes, und ebenso Jes. 6, 5, wo bei dem Propheten aus dem dreimal heilig der Seraphim sich das Bewußtseyn seiner sittlichen Unreinheit entwickelt —, aber er fällt nicht mit demselben zusammen, sondern ist viel umfassender. Die Heiligkeit in der Schrift umfaßt Herrlichkeit und Heiligkeit im engeren Sinne; Gott ist heilig, indem er von allem Geschaffenen und Endlichen abgesondert und über dasselbe erhaben ist, speciell über die Sünde, die nur in dem Gebiete des Endlichen ihren Sitz aufschlagen konnte. Gegen Gesenius in dem thes. und Nitzsch in dem System § 77, welche den Schriftbegriff und den dogmatischen mit einander identificiren wollen, entscheidet sogleich dieselbe Stelle, welche vor allen andern zeigt, daß die göttliche Heiligkeit auch den Gegensatz gegen die menschliche Sündhaftigkeit bildet, Jes. C. 6, denn dort schließt sich an das dreimal heilig sogleich das begründende: alle Lande sind seiner Ehre voll, an, vgl. auch das: sitzend auf einem Throne hoch und erhaben, in V. 1, und das: den König, den Herrn, der Heerschaaren sahen meine Augen, in V. 5. Ferner spricht gegen diese Ansicht in Jes. 57, 15: „denn also spricht der Hohe und Erhabene, der ewig

thront, und deß Name heilig, hoch und heilig wohne ich, und bin mit dem Zerschlagenen und Niedrigen" die Zusammenstellung mit dem hoch und erhaben, und der Gegensatz gegen den Zerschlagenen und Niedrigen. In Jes. 40, 25. 26 wird die Heiligkeit Gottes in eine von jener Ansicht aus unerklärliche Verbindung mit der Weltschöpfung gesetzt: „wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich gleich sey, spricht der Heilige? Erhebet in die Höhe eure Augen, und sehet, wer hat geschaffen dieses," s. v. a. wem wollt ihr mich vergleichen, der ich über alles Geschaffene und Endliche als sein Schöpfer erhaben, von ihm abgesondert bin. In Hab. 3, 3 steht die Heiligkeit Gottes in Verbindung mit seiner Herrlichkeit und seinem Lobe: „Gott kommt von Theman und der Heilige vom Berge Pharan, es bedeckt den Himmel seine Herrlichkeit und von seinem Lobe ist voll die Erde." In Ps. 99 sondert das קדוש, in das der ganze Preis Gottes ausläuft, ihn offenbar nicht blos von der Sünde, sondern überhaupt von allem Irdischen und Menschlichen ab. Es steht in V. 3 parallel dem: groß und furchtbar. In Verbindung mit dem letzteren steht es auch in Ps. 111, 9. Weit entfernt, daß die Bed. der Reinheit die alleinige des קדוש sey, kann sie nicht einmal die Grundbed. seyn. Dafür spricht gar nichts, denn was Gesen. zum Beweise anführt, daß die Grundbed. des קדוש die der physischen Reinheit sey, beruht nur auf Verkennung des symbolischen Charakters der Vorschriften in Bezug auf die äußere Reinheit im Gesetze: daß das קדוש in solchen St. die Bed. der Heiligkeit, nicht die der physischen Reinheit hat, erhellt einfach schon daraus, daß die Anforderung an Israel קדוש zu seyn, dadurch motivirt wird, daß Gott קדוש sey. Dagegen aber spricht, daß das קדוש weit häufiger als Bez. der Abgezogenheit Gottes von dem creatürlichen Wesen überhaupt, wie als Bez. speciell der Abgezogenheit von der Sünde vorkommt, eine Thatsache, die sich nicht erklären läßt, wenn das heilig im

Sinne der Dogmatiker die Grundbed. ist. — Völlig verwerflich sind Erkl. des קדוש, sofern es von Gott gebraucht wird, wie die: der Gott, der sich gleichsam von allen übrigen Völkern abgesondert und den Israeliten allein zum Gott gewidmet hat, der Nationalgott Israels, oder (Menken u. Stier): der sich in selbstverläugnender Liebe herablassende. — Auch hier nun bildet das קדוש den Gegensatz nicht blos gegen das Sündliche, sondern überhaupt gegen das Creatürliche, Irdische, Menschliche. Es weist darauf hin, daß bei Gott jeder Gedanke an ein Nichtkönnen und Nichtwollen, da wo er verheißen hat, aus Untreue hervorgehend, ausgeschlossen ist. Heilig hat sich Gott stets gezeigt, indem er sein Volk durch die Großthaten seiner Rechte errettete, seinen Bund hielt und seine Verheißungen herrlich erfüllte. Er scheint gleich einer hellen, klaren Sonne, ungetrübt von den Flecken der Ohnmacht und des Truges, in das menschliche Daseyn hinein, das mit diesen Flecken ganz bedeckt ist, und nur da Lichtpunkte darbietet, wo es von dieser Sonne durchleuchtet wird. Daß die Heiligkeit Gottes hier seine Treue allerdings involvirt, zeigt das: seine Gerechtigkeit, in V. 32. — In dem zweiten Gl. kommen die Loblieder Israels insofern in Betracht, als Gott, sich dadurch als den Heiligen bewährend, reiche Veranlassung zum Lobe gegeben. Angespielt wird wahrscheinlich auf das häufige יושב הכרובים; wenigstens zeigt die Vergleichung dess., daß die Loblieder Israels hier als der Thron, der Ehrensitz Gottes zu betrachten sind, thronend der Loblieder f. auf den Lobliedern. Unpassend De Wette: Bewohner der Loblieder. ישב heißt auch gar nicht bewohnen, immer nur sitzen, wohnen, thronen. Gesen. nimmt das יושב als Accus.: bewohnend die Loblieder f. den Tempel, in dem Israels Lob erschallt. Allein das ישב wird nie mit dem Accus. construirt. Unter den drei St., welche Gesen. für diese Constr. anführt, ist

sie in Gen. 4, 20 gar nicht zulässig, und in Jes. 42, 11. 44, 13 nicht nothwendig.

V. 5. Auf dich vertrauten unsere Väter, vertrauten und du errettetest sie. V. 6. Zu dir schrieen sie und wurden erlöst, vertrauten auf dich und wurden nicht beschämt. Luther bemerkt: „Diese Worte haben eine große Ähnlichkeit, als wären sie aus einem Neid und heftigen Unwillen wider Gott geredet. Denn obwohl ein einiger Gott ist, doch hat er die Väter, so gehofft und zu ihm geschrieen haben, erhört und errettet, aber von diesem hier, der auch hofft und rufet, wendet er sich und verläßt ihn. Es ist fürwahr ein schwer Ding, das einen sehr bewegt zur Verzweiflung und zu fluchen, daß Ein Gott anders mit einem umgeht, als mit einem andern ohne ihre Schuld; denn der mit solcher Anfechtung geängstet wird, der fühlet solchen unsäglichen Jammer in seinem Gewissen." Allerdings muß durch das Alleinstehen des Leidenden sein Schmerz gesteigert werden, sobald er sich entschieden für gänzlich verlassen hält. Aber dieß ist nicht der Fall unsers Leidenden. Obgleich der Anschein dafür spricht, daß er verlassen sey, und auch sein Gefühl, so ist doch von Anfang an der Glaube im Hintergrunde, der nach und nach Schein und Fühlen vollkommen besiegt. Was auf den ersten Anblick die Klage verstärkt, das ist tiefer betrachtet Übergang zur Hoffnung: denn wer das Bewußtseyn erst in sich lebendig gemacht hat, daß Gott zu allen Zeiten und ohne Ausnahme sich als den Heiligen, den Helfer der Seinen gezeigt habe, der kann nicht anders als an der vermeintlichen einzigen Ausnahme mehr und mehr irre werden. Das: du bist der Heilige u. s. w. ist eine ätzende Potenz, welche nach und nach das: du hast mich verlassen, völlig verzehren muß. — Die Thaten des Herrn, die der Redende vor Augen hat, sind vorzugsweise die bei der Befreiung aus Ägypten und bei der Einnahme des Landes. Das „unsere Väter," dessen

natürlicher Gegensatz das: wir, die Nachkommen, die Deinen in der Gegenwart ist, scheint darauf zu führen, daß der Redende nicht ein Individuum, sondern eine personificirte Gemeinschaft ist. Wenigstens tritt in allen ähnlichen Stellen nicht ein Individuum, sondern die Gemeinde des Herrn auf, die über den Abstand des Sonst und Jetzt klagt, um seine Beseitigung bittet, sich auf Grund der früheren Hülfen Gottes zur Hoffnung der zukünftigen erhebt. vgl. z. B. Ps. 44, 2: „o Gott, mit unseren Ohren hörten wir, unsere Väter erzählten uns das Thun, das du gethan in ihren Tagen, in den Tagen der Vorzeit," Ps. 78, 12 ff. Jes. 63, 7 ff. Hab. 3, 1. Doch ist die Beziehung auf die Gemeinde der Gerechten absichtlich nur höchst leise angedeutet, damit auch der einzelne leidende Gerechte sich den Inhalt dieser V. aneignen konnte. — Das בטחו wird in V. 5 im zweiten Gl. wiederholt, um das Vertrauen so unmittelbar wie möglich mit der Errettung zu verbinden, darauf hinzuweisen, daß zwischen beiden der innigste Zusammenhang stattfand, das Vertrauen immer die Errettung zur Folge hatte. Die Dreizahl des בטחו ist gewiß nicht zufällig. — Das בושו bezieht Stier auf das zu Schanden werden vor der Welt, die Schmach vor den Gottlosen, die mehr schmerze als die eigne Täuschung. Allein zu dieser speciellen Bez. hat man keinen Grund, da das בוש in der Bed. beschämt, in seiner Hoffnung getäuscht werden, stehend ist.

V. 7. Ich aber bin ein Wurm und kein Mann, eine Schmach der Menschen und ein Verachteter des Volkes. Was in diesem und in den beiden folg. V. hervorgehoben wird, scheint alles deutlich darauf hinzuführen, daß der Leidende gänzlich von Gott verlassen ist, und nur in sofern kommt es hier in Betracht. Nicht das Leiden überhaupt, sondern die tiefste, scheinbar rettungslose Tiefe desselben bildet den passenden Gegensatz gegen die Errettung der Väter. Das ואנכי bil-

det einen nachdrücklichen Gegensatz: ganz anders ich, ich bin u. s. w. Mit dem Wurme wird in Hi. 25, 6 der Mensch wegen der Nichtigkeit seiner Existenz verglichen. Zur Bezeichnung der Nichtigkeit innerhalb der Nichtigkeit dient das Wurm wie hier in Jes. 41, 13: „fürchte dich nicht, du Wurm Jakob." Analog ist es, wenn David sich in 1. Sam. 25, 15 als einen todten Hund, und einen Floh bezeichnet. Dem: und kein Mann, entspricht das: חֶרֶל אִישִׁים, eig. aufhörend der Männer, nicht ferner zu ihnen gehörend, in Jes. 53, 3. Das „eine Schmach der Menschen," eig. des Menschen, weist darauf hin, daß das Gebiet der Schmach so weit ist, als das menschliche, daß Menschseyn zugleich schmähen heißt. Ein Verachteter des Volkes s. von dem Volke. Das Volk bildet den Gegensatz gegen einzelne Individuen. Die Verachtung ist nicht eine vereinzelte, sondern eine volksthümliche. Die Verachtung und Schmach kommt hier nicht sowohl an sich in Betracht, als in Bezug auf den Grund, auf dem sie beruht, das tiefe Elend des Leidenden, dessen Lage von der Art ist, daß sie von Allen für eine völlig verzweifelte gehalten wird.

V. 8. Alle, die mich sehen, spotten mein, reißen die Lippen auf, schütteln das Haupt. Das ב in בשפה erkl. sich daraus, daß die Lippe das Instrument des Aufreißens ist. Parall. ist Ps. 35, 21: „sie machen weit gegen mich den Mund," Hi. 16, 10. Statt: sie schütteln das Haupt, haben die neueren Ausl. meist nach dem Vorgange von Lackemacher, dessen Gaben immer etwas verdächtig sind: sie nicken mit dem Haupte, als Grund anführend, nicht das Schütteln, der Gestus der Verneinung, sey hier passend, sondern nur das Nicken, als Gestus der Bejahung, und somit im Angesichte eines Leidenden als Gestus der Schadenfreude. Allein diese Erkl. ist sprachlich unzulässig: das הניע ist ganz unser Schütteln, und das Schütteln des Kopfes bezeichnet auch das in ganz ähnli-

cher Verbindung vorkommende הניד ראש, so wie das κινεῖν τὴν κεφαλὴν der LXX und des Matth. Jener Grund aber gegen die sprachlich allein begründete Erkl. fällt völlig weg durch die Bemerkung, daß die Verneinung sich hier nicht auf das Leiden bezieht, sondern auf die Existenz des Leidenden. Diese sprechen sie ihm auf Grund seines rettungslosen Unglückes ab. So gefaßt ist das: sie schütteln das Haupt, vortrefflich im Zusammenhange mit dem Folgenden, wo sie seine Sache für eine völlig desperate erklären, ihn für gänzlich verlassen von Gott. Dieser Zusammenhang ist um so mehr von Bed., da das Folgende durch das Fehlen des לאמר sich als bloßen Commentar zu dem Gestus ankündigt: auf das pantomimische: es ist aus mit ihm, folgt das wörtliche.

V. 9. „„Wälz auf den Herrn" (hat er gesprochen), nun der errette ihn, erlöse ihn, weil er an ihm Gefallen hat." In V. 7 Schmach und Verachtung auf Grund der tiefsten Tiefe des Elendes und zum Erweise derselben — alle Welt hält den Leidenden für verloren — im Allg., in V. 8 ihr Ausdruck in Geberden, hier in Worten. Wie sicher die Spottenden des Unterganges des Leidenden sind, wie völlig unmöglich es ihnen erscheint, daß Gott ihm noch helfe, das erhellt am deutlichsten daraus, daß sie in der Form des Wunsches aussprechen, was ihnen, wenn es einträte, im höchsten Grade fatal seyn würde. Wäre noch irgend ein Gedanke an Errettung, so würden sie das: er errette ihn, nicht auf die Lippen nehmen. Das גל ist nach Mehr. Infin. Dieser soll hier nach Einigen im Sinne des Imper. stehen, wälzen f. er wälze. Allein diese Annahme ist unzulässig, weil in solchem Falle der Infin. absol. stehen müßte, welcher גָּלוֹל lauten würde, vgl. Ew. kl. Gr. § 355. 56. Dann wird auch der Infin. nicht ohne weiteres und überall für den Imper. gesetzt, und hier fehlt jeder Grund der Setzung. Endlich ist auch das: er wälze, im Zu-

sammenhang unpassend: das גל אל יהוה muß dem חפץ בו entsprechen, kann sich also nur auf das Verhältniß beziehen, in welchem der Leidende bis dahin zu Gott gestanden, nicht auf das, was er jetzt thun soll. Nach Andern soll der Infin. hier für das Präter. stehen, allein dagegen spricht, daß auch dann der Infin. absol. erwartet werden müßte, und dann daß auch für das Präter. der Infin. nicht ohne weiteres, sondern nur in bestimmten Fällen steht, vgl. Ew. § 355, zu denen der unsrige nicht gehört. Diejenigen, welche wegen dieser Schwierigkeiten die Erkl. der Form als Infin. ganz fallen lassen, wollen entweder, wie Ewald, das גל in גַּל verwandeln, od. nehmen an, es sey Präter. mit intransit. Aussprache in der Bed. sich verlassen. Dagegen spricht aber 1. das Willkührliche jener Änderung und das Falsche jener gramm. Auffassung; von der Form גַּל im Präter. findet sich sonst nirgends eine Spur, und das Verbum ist immer transitiv. 2. Das Unpassende des Präter. im Parall. Faßt man das גל als Präter., so muß man auch das חפץ בו auf den Leidenden, nicht auf Gott beziehen: er hat auf Gott vertraut, der rette ihn, befreie ihn, weil er ihn liebt. Daß dieß aber nicht angehe, wird sich nachher zeigen. — Die Form גַּל ist ג sonst immer der Imper., vgl. Prov. 16, 3 u. Ps. 37, 5, und daß sie auch hier so zu fassen ist, zeigt besonders die Vergl. der letzteren St., welche der unsrigen auf die auffallendste Weise parallel ist. Deshalb darf man aber nicht mit Gesenius daran denken, daß hier die gar nicht vorhandene dritte Person des Imper. vorkomme, devolvat. „Wälz' auf den Herrn," das war der Wahlspruch des Leidenden gewesen. Diesen rufen ihm hier die Spottenden ironisch zu, so daß man sich die Worte als mit Anführungszeichen und zwar doppelten versehen zu denken hat. Da die Gottlosen ohne weiteres redend eingeführt werden, so kann es keine Schwierigkeit machen, daß auch sie den Leidenden ohne weiteres redend einführen. „Vertraue auf Gott,

das ist sein Wahlspruch, nun dieser Gott errette ihn." Das „er hat vertraut" πέποιθεν, was die LXX und ihnen folgend Matth. C. 27, 43 geben, liegt nach dieser Erkl. in den Worten eingeschlossen. Bei dem: wälze, ist nach Prov. 16, 3. Ps. 37, 5. 1. Petr. 5, 7: deinen Weg, deine Angelegenheiten, deine Sorgen, oder etwas Ähnliches zu ergänzen. Das Bild ist von solchen entnommen, die eine Last, welche ihnen zu schwer ist, auf die Schultern eines andern legen. — Das Subj. in חפץ בו ist der Herr, nicht der Leidende, was schon die LXX erkannten ὅτι θέλει αὐτόν, und ebenso Matth. εἰ θέλει αὐτόν. Das חפץ בו kommt öfter von Gottes Wohlgefallen an den Seinen vor, dagegen steht nie חפץ ביהוה. Auch wird diese Annahme durch V. 10 erfordert. Vertrauen von Seiten des Menschen und Wohlgefallen von Seiten Gottes correspondiren sich, die Überzeugung von Gottes Wohlgefallen ist der Grund des Vertrauens, weil der Gerechte weiß, daß Gott an ihm Wohlgefallen hat, wälzt er auf ihn seine Sorgen. In der Lage des Gerechten erblicken die Spottenden, sie für völlig hoffnungslos haltend, eine unbedingte Beschämung seines Vertrauens, eine factische Widerlegung seiner Überzeugung von Gottes Wohlgefallen. — Übrigens geben die Spottenden hier ohne es zu wollen dem Gerechten Zeugniß u. zwar unter allen Zeugnissen das schönste, daß er sich der Gnade Gottes getröstet, sich mit seiner ganzen Existenz auf Gott geworfen, und eben deshalb ist das spottende: er errette, er erlöse ihn, obgleich dieß nach der Lage der Sache völlig unmöglich scheint, eine unbewußte Weissagung. Gott fügte es also, daß die Spottenden am Kreuze Christi durch eine unbewußte Reminiscenz grade diese Worte gebrauchten, und also sich selbst als die Gottlosen im Verhältniß zu dem Gerechten bezeichneten.

V. 10. Denn du zogst mich aus Mutterschooße, ließest vertrauen mich an meiner Mutter Brüsten. Der Leidende hatte bisher, indem er sich darüber, daß Gott

ihn verlassen, als etwas durchaus Abnormes beklagte, stillschweigend vorausgesetzt, daß er sich mit denen, welche sich der Hülfe Gottes erfreut hatten, in ganz gleichem Verhältnisse zu Gott befinde. Das bisher Vorausgesetzte nun wird hier und in V. 11 ausdrücklich behauptet und begründet: Gott ist, wie der Väter, so auch dieses Leidenden Gott, hat sich als solchen schon in seiner ersten hülflosen Kindheit erwiesen, ihm schon damals die Berechtigung zu dem Vertrauen gegeben, welches bei jenen die Errettung stets in seinem Gefolge hatte, und somit ist jede andere Antwort auf das: warum hast du mich verlassen, abgeschnitten, außer der: ich habe dich nicht verlassen, und das: sey nicht ferne von mir, in V. 12 vollständig vorbereitet. Formell schließt sich dieser V. an die letzten Worte des vor. an: er hat an ihm sein Wohlgefallen, damit hat es seine Richtigkeit; denn du, o Gott, hast mir die reichsten Beweise deines Wohlgefallens gegeben. Diese Verbindung erscheint um so passender, wenn man bedenkt, daß die Spottenden das: er hat an ihm Wohlgefallen, aus dem Munde des Gerechten entnahmen, aus seiner Seele es sprachen, s. v. a., was sie mir spottend aufrücken, habe ich mit vollem Rechte behauptet, denn u. s. w. Es erscheint auf den ersten Anblick auffallend, daß der Gerechte in der Beweisführung für den Satz, daß Gott sein Gott, grade das Allergewöhnlichste so stark hervorhebt. Doch verliert dieß Bedenken sehr an seinem Gewichte durch die Bemerkungen Calvins: „es wird dieß Wunder durch seine Häufigkeit gemein, aber wenn nicht die Undankbarkeit unsere Augen mit Blindheit schlüge, so würde jede Geburt uns mit Bewunderung erfüllen, und ebenso jede Erhaltung eines Kindes in seiner zarten Jugend, das gleich bei seinem ersten Eintritte in die Welt hundertfacher Tod erwartet," und Luthers: „mit solchen und dergleichen Gedanken spielt ganz lustig und tröstlich Augustinus im ersten Buche seiner Beichte, da er lobt und sich

verwundert über seine Schöpfung und Geburt, und über die Barmherzigkeit Gottes, dadurch er angenommen, und der Sorge und dem Dienst seiner Mutter befohlen. Welche Gedanken, wiewohl sie kindisch und weibisch, auch allzu unzeitig sind, als deren in solcher Angst und Anfechtung gedacht werden sollte, so lehrt uns doch hier die Erfahrung, daß wir an diese zärtliche, lustige, liebliche Werke Gottes gedenken, und in den harten Bissen des Zornes und der Ruthe Gottes eine Zuflucht haben und uns laben mit der süßen und lieblichen Milch des Leibes, des mütterlichen Herzens, und aller dieser zärtlichsten Erbarmungen, die dem kindlichen Alter erzeigt worden sind. Auf daß wir, wie uns befohlen wird, eingedenk zu seyn der guten Tage, wenn es uns übel geht, also auch nicht vergessen der großen Gnaden und Wohlthaten Gottes, die er uns von Jugend an erzeigt hat, wenn Angst und Noth vorhanden ist, und wenn wir leiden als Männer, auch gedenken deß, was wir Gutes als Kinder haben empfangen. — Versuche es, so wirst du verstehen, was das sey, die göttliche Majestät sehen handeln und umgehen mit kindischen, d. i. mit geringen, schlechten, ja schier mit lächerlichen Werken." Sollte aber noch immer einiges Bedenken übrig bleiben, so könnte man dieß durch die Annahme heben, daß die Worte zwar auch auf das Individuum passen sollten, das sich unsern Ps. aneignete, daß der S. aber zunächst die Gemeinde der Gerechten vor Augen hatte, Gottes Gnade in den ersten Anfängen des Daseyns deshalb so besonders hervorhob, weil grade dort (in der Errettung aus Ägypten u. s. w.) diese Gnade am herrlichsten hervorleuchtete. Doch wird man nicht weiter gehen, die V. nicht direct und ausschließlich auf die Gemeinde beziehen dürfen, schon deshalb nicht, weil die V. so individuell gehalten sind, daß die individuelle Beziehung nicht aufgegeben werden darf, dann auch wegen V. 23—27, vgl. die Einl. — Schwierig ist das גחו. Das noch dunklere גיח in der entlehnten St. Ps. 71, 6 gewährt keine Hülfe. Gegen

die Annahme, daß es Partic. sey, mein hervorziehender, spricht, daß das גוח immer, und auch Mich. 4, 10 hervorbrechen heißt, dann daß die Form קִם dem Part. intrans. angehört, Ew. § 140. Man wird also wohl das גחי als Infin. nehmen müssen: mein Hervorbrechen. Gott wird das Hervorbrechen genannt, weil dieß allein in ihm gegründet ist, wie anderwärts der Bund, das Heil, der Segen, die Freude u. s. w., weil dieß alles auf ihm beruht. Das מבטיחי sieht zurück auf das בטחו in V. 5 u. 6, vertrauen machen, ist Grund zum Vertrauen geben, zu ihm berechtigen, wie dieß Gott durch seine Obhut über die hülflose Kindheit that. Wer aber zum Vertrauen berechtigt ist, wobei es nicht darauf ankommt, ob man schon zum Vertrauen fähig, der ist es auch zur Hülfe. Denn Vertrauen und Hülfe sind in der Vergangenheit stets innig verbunden gewesen.

V. 11. Auf dich ward ich geworfen vom Mutterleibe, vom Mutterschooße an warst du mein Gott. Im ersten Gl. liegt eine Beziehung zu Grunde auf die, welche das Kind bei seiner Geburt empfangen, vgl. Gen. 16, 2. Hi. 3, 12: „warum empfingen mich Kniee," Ruth 4, 16, s. v. a. du hast mich Hülflosen gleich in deine milde Obhut genommen, ich bin bei meiner Geburt gleichsam in deinen zu meiner Aufnahme bereiten Schooß gefallen, und habe also, von dir gehegt und gepflegt, das Leben behalten, während ich sonst eine sichere Beute des Todes gewesen seyn würde, vgl. in Bezug auf die ganze Gemeinde Ez. 16, 5. Das השלכתי ist reines Pass., und ganz unrichtig erkl. De Wette: ich habe mich dir vertraut, und bemerkt Stier, es werde so etwas angedeutet, wie die alte Dogmatik den Kindern bei der Taufe zuschreibe. Es ist hier, wie in dem ganzen übrigen Inhalt der beiden Verse nicht die Rede von der Gesinnung des Leidenden, sondern von den ihm erzeigten göttlichen Wohlthaten. Das: mein Gott bist du, s. v. a. du hast dich als solchen erwiesen, womit der erste Theil schließt,

sieht

sieht zurück auf das: mein Gott, mein Gott, womit derselbe begonnen. Sein Recht zu dieser Anrede, u. somit auch zu der auf sie folgenden Frage: warum hast du mich verlassen, hatte der Leidende in den beiden Schlußversen begründet, u. somit jede andere Antwort auf diese Frage abgeschnitten, außer der: ich habe dich nicht verlassen.

V. 12. Sey nicht ferne von mir, denn Noth ist nahe, weil kein Helfer. Aus der im ersten Theile gegebenen Nachweisung, daß das Verlassen völlig abnorm seyn würde, fließt hier die Bitte: sey nicht ferne, in deren Begründung nachgewiesen wird, wie jetzt ferne seyn heißen würde gänzlich verlassen. Diese Begründung wird hier ganz kurz gegeben in den Worten: denn Noth ist nahe, welche weit richtiger, als die meisten neueren Ausl. schon Luther erkl.: „daß die Angst nahe ist, muß man nicht verstehen, daß dieß von der Zeit geredet sey, als stehe sie irgend in der Nähe und werde ihn plötzlich überfallen: sondern es ist zu verstehen von der Heftigkeit, Gewalt und Macht der Angst, die bereits auf ihm liegt, daß er sich beklagt, daß sie nicht von ihm genommen wird.“ Daß nur so, von der schon wirklich eingetretenen Noth, das: Noth ist nahe, verstanden werden kann — der Leidende sagt, die Noth sey nahe, statt sie sey da, wegen des Gegens. gegen das Fernseyn des Herrn — zeigt das begründende: denn es ist kein Helfer, s. v. a. denn hülflos bin ich der Gewalt meiner Feinde preisgegeben — bei wem dieß der Fall, der muß sich wohl schon mitten in der tiefsten Noth befinden —, als dessen weitere Ausführung V. 13—19 zu betrachten ist.

V. 13. Mich umgeben viele Stiere, die Starken Basans umzingeln mich. Bei der Bezeichnung der Feinde als Stiere sieht der S. auf ihre Stärke und ihre Wuth. Bei den Stieren Basans — die Starken s. die starken Stiere — traten beide Eigenschaften besonders hervor, die erstere wegen

der guten Weide, die letztere, weil sie auf Bergen und in Wäldern weilten, und also der Menschen weniger gewohnt und wilder waren.

V. 14. Sie sperren auf wider mich ihren Mund, Löwe zerreißend und brüllend. Die Feinde sind nicht blos den Löwen gleich, sie sind selbst Löwe, oder Löwen, geistige. Der Löwe brüllt besonders dann, wenn er die Beute erblickt, und über sie herfallen will. vgl. Am. 3, 4. Ps. 104, 21.

V. 15. Wie Wasser bin ich ausgeschüttet, und getrennt haben sich alle meine Gebeine, geworden ist mein Herz wie Wachs, zerflossen in meinem Inneren. Der Leidende wendet sich von der Beschreibung der äußeren Noth in V. 13 u. 14, hier u. in V. 16 zu der Darlegung seines dadurch hervorgerufenen inneren Zustandes, welcher ebenfalls laut ruft, daß jetzt fern seyn gänzlich verlassen heißen würde. „Schrecklich — bemerkt Ewald — ist das hier in einigen Zügen hingeworfene Bild der inneren Auflösung.“ Das ausgeschüttete Wasser ist hier nach dem parallelen: meine Gebeine haben sich zertrennt, nicht Bild der Furcht, Muthlosigkeit, sondern der völligsten Auflösung aller Kräfte, und Ohnmacht, so daß also St. zu vgl. sind, wie Ps. 58, 8. 2 Sam. 14, 14: „denn wir sterben und sind gleich den Wassern ausgeschüttet zur Erde,“ und besonders 1 Sam. 7, 6, wo das Bild sich zu einer symbolischen Handlung verkörpert — die bei der Bedrängniß durch die Philister zu Mizpah versammelten Israeliten schöpfen Wasser und gießen es aus vor dem Herrn und rufen ihm also ein symbolisches: wie Wasser sind wir ausgeschüttet, zu —, nicht St. wie Jos. 7, 5: „und es zerfloß das Herz des Volkes und ward wie Wasser,“ Klagel. 2, 19, die sich speciell auf das Herz beziehen, und vielmehr dem letzten Gl. parallel sind. Als Bild moralischer Auflösung, sittlicher Ohnmacht findet sich das: wie Wasser, in Gen. 49, 4. — Das: alle meine Gebeine haben sich getrennt,

bezeichnet ebenfalls die völlige Ohnmacht u. Erschöpfung. Muis: non secus vacillat totum corpus, quam si omnia ossa luxata sint, et a suis quaeque avulsa locis. vgl. Dan. 5, 6. — Das Herz zerfließt dem in der höchsten rettungslosen Noth Verzweifelnden. Luther: „die, so gute Hoffnung haben und fröhlich sind, von denen sagt man, daß sie ein frisch, stark, getrost, hart, gut Herz haben, das unbeweglich stehe, wie ein harter Fels. Also auch wiederum, denen so zerschlagen und erschrocken sind, wird das Herz weich und ganz hinfällig, so daß es zergeht und zerschmelzt, wie Wachs." Solches Zerschmelzen begegnet auch denen manchmal, die wie David das Herz eines Löwen haben, vgl. 2 Sam. 7, 10.

V. 16. Vertrocknet ist gleich der Scherbe meine Kraft und meine Zunge klebt am Gaumen, und in den Staub des Todes legst du mich. Da das כח immer Kraft heißt, und nicht durch Saft erklärt werden darf, so kann das יבש nur uneigentlich stehen, s. v. a. meine Kraft ist gänzlich geschwunden, wie aus der (ausgetrockeneten) Scherbe die Feuchtigkeit, vgl. die ähnliche abgekürzte Vergleichung in Ps. 102, 5: „mein Herz ist geschlagen wie Gras u. vertrocknet," ebenso zunichte geworden, wie vertrocknetes Gras. — Das Kleben der Zunge am Gaumen ist Folge des Schmerzes und der Angst, vgl. Hi. 29, 10. Luther: „denn es ist unglaublich, wie diese innerliche Angst und Schrecken und Zagen so sehr und plötzlich allen natürlichen Saft aller Glieder am Leibe verdörret, austrocknet, matt und untüchtig macht, und sonderlich den Saft der Zunge, an welcher man vornehmlich diese Dürre und Durst fühlt." Über den Accus. מלקוחי vgl. Ew. S. 588. — In Bezug auf die letzten Worte bemerkt Luther: „das setzt er hinzu gleich als eine Summa und endlichen Beschluß." Das לעפר heißt genau genommen nicht in den Staub, sondern also daß ich dem Staube angehöre. Der Todesstaub ist der Staub,

der zu dem Tode in Beziehung steht, also die Grabeserde. Das Fut. steht in dem Sinne des Präs.: der Leidende ist schon mehr todt als lebendig. Geschwunden ist schon was das Leben eigentlich zum Leben macht, aller Lebensmuth, alle Lebenskraft, so daß wenn der gewöhnlich so genannte Tod kommt, den der Leidende unmittelbar vor Augen sieht, diesem wenig mehr zu nehmen übrig bleibt. Das: du legst, ist wohl zu bemerken. Alles Andere betrachtet der Leidende nur als Werkzeug Gottes. Dadurch wurde auf der einen Seite der Schmerz geschärft, auf der andern Seite aber auch der Hoffnung ihre nothwendige Grundlage gegeben. Wer das Leid nicht allein auf Gott zurückführt, der kann auch von ihm nicht mit vollem Herzen Errettung erwarten. Nur „der es schickt, der kann es wenden," und muß es in Fällen, wie der vorliegende wenden, wenn auch alle Aussicht auf Rettung geschwunden zu seyn scheint. Calvin: „so oft diese Finsterniß die Gemüther der Gläubigen einnimmt, so ist immer einiger Unglaube untermischt, der sie nicht gleich zum Lichte des neuen Lebens auftauchen läßt. In Christo aber war auf wunderbare Weise dieses beides verbunden, der Schrecken aus Gottes Fluche, und die Geduld aus dem Glauben, alle Bewegungen also stillend, daß sie unter Gottes Herrschaft ruhten."

V. 17. Denn mich umgeben Hunde, die Rotte der Übelthäter umzingelt mich, Löwengleich nach Händen und Füßen. Hunde nennt der Leidende hier die Feinde wegen ihrer wilden Wuth u. Erbitterung. vgl. über die Wildheit u. Wuth der Orient. Hunde Oedmanns Samml. 5. S. 31. 2. u. Laborde comment. géograph. zu Exod. u. Num. S. 59. — Das erste Wort des letzten Gl. wird verschieden gelesen: כָּאֲרִי (wie im Texte), כָּאֲרוּ, כָּרוּ, כָּרוּ. Sehen wir auf die äußeren Gründe, so kann gar keinem Zweifel unterworfen seyn, daß das כָּאֲרִי das richtige ist, und man müßte alle Sicherheit in der Critik u. somit diese selbst aufgeben, wenn man diese Lesart mit

Ewald verlassen u. כָּאֲרוּ lesen wollte. Die äußeren Gründe für die anderen Lesarten sind so gut wie gar keine. So findet sich das כארו nur in zwei unverdächtig jüdischen Handschr.; das כרו sogar in keiner von der ersten Hand, sondern nur in einigen beigeschrieben. Das כָּאֲרִי wird außer der ganzen Masse der Hdsch. auch durch die Masorah bestätigt. Kein alter Übersetzer spricht dagegen: denn diese konnten sehr gut ohne einer andern Lesart zu folgen, das כארי, wie so viele spätere Ausl., in dem von ihnen ausgedrückten Sinne deuten, und sollte auch bei dem einen oder andern das כארי nicht der Übers. zu Grunde liegen, so wäre doch nicht an eine abweichende Lesart zu denken, sondern nur an eine Conjectur, die man wagte, weil man das im Texte stehende Wort nicht verstand. Hätten die alten Übers. etwas anderes im Texte gefunden, so könnte sich dieß nicht so spurlos verloren haben. Stände aber auch in äußerer Hinsicht das כארי den andern Lesarten nur gleich, so müßte es doch schon aus inneren Gründen unbedingt vorgezogen werden. Denn es ist die schwerere Lesart, aus der sich wohl das Entstehen der übrigen begreifen läßt, nicht aber umgekehrt. — Was nun die Erklärung des als richtig festgestellten כארי betrifft, so gehen die meisten Ausl. von der Voraussetzung aus, daß es der Plur. eines Partic. sey, seltene Pluralform f. כארים, von der Wurzel כור. Obgleich das Particip. eig. כָּר heißen müsse, so sey die Schreibung mit א doch auch sonst nicht ohne Beispiel, Gesen. Lehrg. S. 401. Folgt man nun dieser Auffassung der Form, die eine Zeit lang die fast allgemein herrschende war, so bleibt alles dasjenige in Kraft, was in der Christol. 1, 1. S. 180 bemerkt worden: man darf weder, wie damals gewöhnlich geschah, übers.: sie fesseln, noch: sie entstellen, sondern nur nach dem Vorg. der LXX, Vulg. u. des Syr.: sie durchgraben, durchbohren meine Hände u. Füße. Auch das bleibt feststehen, daß nach dieser Auffassung die Worte eine specielle

Beziehung auf Christum enthalten würden, denn das Durchgraben der Hände und Füße kommt sonst nicht vor, und die Behauptung von Gesen. in dem thes., daß Hände und Füße dichterisch den ganzen Leib bezeichnen, ist eine unhaltbare. Was in der Christologie zum Erweise der Thatsache, daß Christo wirklich nicht bloß die Hände, sondern die Füße durchbohrt worden, gesagt wurde, ist später von Bähr in einer besonderen Schrift, und in einer Vertheidigung derf. gegen die Einwürfe von Paulus in Tholucks lit. Anz. Jahrg. 1833 weiter ausgeführt worden. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß die zur Zeit des Erscheinens der Christol. herrschende Auffassung des כארי als Plur. Partic. von so großen Schwierigkeiten gedrückt wird, daß sie nur im äußersten Nothfalle annehmbar wäre. Wenn drei Abnormitäten in einem Worte zusammentreffen, wie hier 1. der Gebrauch der im besten Falle äußerst seltenen, außerdem nur in einem einzigen irgend gesicherten Beispiele vorkommenden Pluralform auf י, 2. Die Participialf. mit א, u. 3. der Gebrauch des כור in der Bed. von כרה, so erhalten sie in dieser Vereinigung eine ganz andere Bedeutung, als welche sie außerdem haben würden. Dann muß auch das Bedenken erregen, daß die Worte nach dieser Auffassung eine durchaus specielle Beziehung auf Christum enthalten würden, während doch aus den in der Einl. aufgestellten Gründen feststeht, daß auf ihn der Ps. sich nur insofern bezieht, als er der Gerechte im vollsten Sinne war, also in dem Ps. nicht füglich etwas vorkommen kann, was ihm ausschließlich angehört. Endlich, hielten die Verf. des N. T. diese Erkl., welche ihnen die gangbare Uebers. der LXX mit ihrem schon von den ältesten Kirchenlehrern so begierig ergriffenen ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου an die Hand gab, für richtig, wie sollten sie dann nicht darauf bedacht gewesen seyn, die Erfüllung dieses so charakteristischen Zuges an Christo nach-

zuweisen, sie, die sonst diesen Ps. bei der ganzen Darstellung des Leidens Christi vor Augen haben, ihn auch bei demjenigen anführen, was gar nicht so charakteristisch u. individuell an Christo in Erfüllung ging? Davon sind sie aber so weit entfernt, daß sie der Durchbohrung der Füße Jesu gar nicht ausdrücklich gedenken. Also nur im äußersten Nothfall dürfte diese Auffassung angenommen werden, u. ein solcher findet hier gar nicht statt: es liegt eine andere Auffassung vor, bei der jede Anomalie in der Form des כארי schwindet, ohne daß irgend ein Übelstand in Bezug auf den Sinn dafür einträte. Das כ ist die Vergleichungspart., das ארי = אריה, Löwe; das כארי, grade so geschrieben, findet sich in Jes. 38, 13 in der Bed. Löwengleich, wobei die Bemerkung der Masorah nicht von entscheidender Bedeutung seyn kann, daß das כארי hier von dem כארי dort der Bed. nach verschieden sey: denn diese Bemerkung kann keine größere Bed. in Anspruch nehmen, als die Kris der Masorethen, die sich durchweg als falsch erweisen. Das ידי ורגלי ist Accus., wie er so oft bei näheren Bestimmungen des speciell in Betracht kommenden Theiles oder Gliedes steht. vgl. Ew. § 512. Also: sie umgeben mich Löwengleich nach Händen u. Füßen. Die Erwähnung der Löwen muß man hier höchst natürlich finden, da die Thiersymbolik durch den ganzen Ps. hindurchgeht, da die Feinde schon in V. 14 unter dem Bilde eines zerreißenden und brüllenden Löwen erschienen waren, da der Leidende, die arme wehrlose Hindinn, nachher in V. 22 bittet: errette mich aus dem Rachen des Löwen, da endlich die Zusammenstellung der Löwen mit den im Eingange des V. erwähnten Hunden höchst passend ist. Die Einwendungen, welche man gegen diese Erkl. erhoben hat, die schon Luther als die von der Grammatik entschieden geforderte anerkannte, welche aber hier der Theologie weichen müsse, wie er seltsamer Weise meinte, haben nur insofern Bed. als sie zeigen, wodurch die

alten Übers., die Masorah und einige Hdsch. veranlaßt werden konnten, die richtige Erkl. oder Lesart zu verlassen, und also darthun, daß sie uns in keiner Beziehung Auctorität seyn können. Man sagt, das umringen passe nicht zu den Löwen, welche auf ihre Beute zuspringen, aber das Umringen wird ja hier nicht den Löwen, sondern der Rotte der Übelthäter beigelegt; das Löwengleich bezieht sich nicht darauf, sondern auf ihre wilde Wuth. Man sagt ferner, der Singul.: wie ein Löwe, passe dann nicht: aber dieß wird nur von der falschen Voraussetzung aus gesagt, daß der Vergleichungspunkt das Umringen sey, ist es vielmehr die wilde Wuth, so steht der Singul. hier grade so passend, wie in V. 14 u. 22, und grade daß an diesen beiden St. der Singul. steht, setzt uns. Auff. nur noch mehr außer Zweifel, vgl. auch d. Sing. כלב in V. 21. Übrigens heißt das כארי nicht: wie ein Löwe, sondern: wie der Löwe. Das Kametz zeigt, daß das Wort den Art. hat. Ohnedem müßte Patach stehen, vgl. Ew. § 464. Das: der Löwe, aber steht als Bez. der Gattung, weil es nicht auf die Zahl, sondern nur auf Natur und Wesen ankommt. Ferner, daß das ידי ורגלי, da schon ein Accus. in הקיפוני vorhergegangen, ein neues Verb. voraussetze, wenn man nicht zu einer sonderbaren Ellipse seine Zuflucht nehmen wolle, konnte man nur so lange behaupten, als die betreffende Art von Accus. noch nicht hinreichend erörtert war. Dann, das: nach Händen und Füßen, steht keinesweges müßig. Mit den Händen wehrt man sich, mit den Füßen entrinnt man, s. v. a. meine wüthigen Feinde umgeben mich also, daß ich weder Hand noch Fuß rühren kann. Dieß sind die Einwendungen von Stier. Ewald bemerkt noch, das Bild vom Löwen gehöre nicht in diesen Zusammenhang, da hier nur das Unverschämte gezeichnet werden solle. Allein diese Behauptung schwebt ganz in der Luft. Nicht das Unverschämte, sondern die wilde Wuth ist ja auch bei

der Bez. der Feinde als Hunde der Vergleichungspunkt: denn es umgeben mich (wüthende) Hunde; und schon die Bezeichnung der Feinde als Übelthäter, dann auch der Zusammenhang dieses V. mit den beiden vorigen — er gibt die Ursache der in ihnen beschriebenen Wirkung an — zeigt, daß es sich hier um grobe Mißhandlung handelt.

V. 18. Ich zähle alle meine Gebeine, jene schauen, blicken auf mich. Die wuthentbrannten Feinde haben den dem Tode geweihten Gerechten bereits ausgezogen, und weiden sich nun an dem traurigen Anblick seiner völligen Abgezehrtheit, der ihn mit Schmerz erfüllt. Das אספר wird gewöhnlich erklärt: ich könnte zählen. Gegen diese matte Erkl. spricht aber die Analogie des יביטו und des יראו — ich zähle, und sie schauen, und der andern Fut. im Vorherg. u. Folg. Der Leidende, in Schmerz über seine völlige Abmagerung versunken, zählt die Gebeine seines nackten Leibes, deren jedes seine schmerzliche Aufmerksamkeit unwillkührlich auf sich zieht: hier eins und da eins, und alle von Fleisch entblößt vom ersten bis zum letzten, so viel ihrer sind. Parallel ist Hi. 33, 21. Von den Feinden wird zuerst gesagt, daß sie Zuschauer des erbärmlichen Schauspieles sind, von dem jeder fühlende Mensch sich abwendet, sich die Augen zuhält, weil es ihm durch die Seele geht, seinen Bruder so leiden zu sehen, dann steigernd, daß sie dieß Schauspiel sogar nicht etwa blos in roher Gleichgültigkeit, sondern mit inniger Wonne betrachten. Das ראה mit ב sehen in etwas, indem man sich mit der Neigung darin befindet, Wohlgefallen daran hat.

V. 19. Sie theilen meine Kleider unter sich, und um mein Gewand werfen sie das Loos. Die Kleidung ist die nothwendige Bedingung des Lebens, ohne Kleider kann sich Niemand öffentlich sehen lassen. Wem man daher die Kleider nimmt, und was noch mehr ist, über sie anderweitig dis-

ponirt, der muß, wenn nicht schon todt, doch einem gewissen und nahen Tode bestimmt seyn. So sagt also der Leidende hier, am Schlusse der Schilderung seiner Noth, an der Schwelle des Überganges zur Bitte, daß er sich schon im letzten Stadium befinde, daß seine Feinde eben bereit seyen, ihm, dem ohnehin schon mehr todten als lebendigen, den letzten Streich zu geben. — Man darf hier nicht an die Sitte, den Feind zu spoliiren, erinnern: denn überall in dem Ps. ist die Bedrängung keine kriegerische, der Leidende ist völlig wehrlos, die Situation ganz der Christi entsprechend. Auch spoliirte man nur den erschlagenen, nicht den noch lebenden Feind. Auch darf man nicht erkl.: sie werden meine Kleider unter sich theilen, oder sie denken schon daran, dieß zu thun. Denn das יחלקו u. das יפילו muß sich ebenso auf das schon in der Gegenwart Vorhandene beziehen, wie alle vorherg. Verba. Auf Nacktheit führt auch schon der vorherg. V., nicht blos das: ich zähle alle meine Gebeine, sondern auch das: jene schauen, blicken auf mich, s. v. a. sie weiden sich an dem Anblicke des zum Gerippe entstellten. Der Zusammenhang wird zerrissen, wenn man das Sehen dort blos auf die Noth im Allgemeinen bezieht. Endlich darf man auch gar nicht von einem Bilde reden.; nur das ist richtig, daß der Zug, wie die ganze übrige Schilderung, individualisirend ist, was damit zugleich gegeben ist, daß der Ps. sich auf die ideale Person des Gerechten bezieht. Der Zustand eines solchen, der den Tod unmittelbar vor Augen hat, könnte auch durch andere Züge bezeichnet werden. — Wie genau der Inhalt uns. V. an Christo in Erfüllung ging, das erhellt besonders, wenn man ins Auge faßt, was Luther offenbar richtig über die Theilung der Kleider Christi bemerkt: „Ich halte dafür, daß die Kriegsknechte nicht Gewinnstes oder Nutzens halber die Kleider unter sich getheilt haben, sondern daß sie wie zu einem lächerlichen Possen damit haben wollen scherzen, spielen und ein Gelächter

anrichten, zu einem Zeichen, daß es mit diesem Christo nun gar aus wäre, gleich als mit einem, der da verwüstet, verloren, vertilget, und deß ewig vergessen wäre." — בגדים sind die Kleider im Allg., לבוש bezeichnet speciell das Hauptkleidungsstück, den langen Rock, nach dessen Ausziehen man ganz nackt ist, so daß also eine Steigerung stattfindet, vgl. Hi. 24, 7—10. Ps. 35, 13. Esth. 4, 2. Joh. 19, 23. 24.

Der Leidende hatte zuerst gezeigt, daß es völlig abnorm seyn würde, wenn Gott ihn verlassen wollte, dann, daß jetzt nicht helfen verlassen seyn würde, nun bricht mit voller Gewalt in V. 20—22 die Bitte hervor, daß er jetzt helfen möge, die zum Schlusse in die Zuversicht der Erhörung ausläuft.

V. 20. Und du, o Herr, sey nicht ferne, meine Stärke eile mir zur Hülfe. Mit Recht bemerkt Stier, das אילותי sey gleichsam die etymologische Auflösung des den Ps. beginnenden אלי. Die Bez. auf das אילת der Uberschr. wurde schon früher nachgewiesen. Das: eile mir zur Hülfe, sieht zurück auf das: es ist kein Helfer, in V. 12. — V. 21. Errette vom Schwerte meine Seele, vom Hunde meine Einsame. Calvin: „wenn jemand fragt, wie dieß auf Christum passe, den doch der Vater nicht vom Tode errettete, so antworte ich mit einem Worte: er sey mächtiger errettet, als wenn der Gefahr begegnet worden wäre, so viel größer es nämlich ist, vom Tode wieder auferstehen, wie von einer Krankheit geheilt werden. Daher hinderte der Tod nicht, daß nicht die Auferstehung bezeugte, Christus sey errettet worden." Der Tod Christi war als bloßer Durchgang zum Leben kein Tod zu nennen. — Das Schwert ist individualisirende Bez. alles Todbringenden, vgl. 2 Sam. 11, 25 mit V. 24. Das מיד kann wegen des folg.: aus dem Rachen, aus den Hörnern, nicht füglich für das einfache מן stehen: es ist hier von Hunden die Rede, welche Hände haben. Zu dem: meine Einsame, bemerkt

Luther: „er will sagen, daß seine Seele allein sey, und von jedermann verlassen, daß niemand da sey, der ihn suche, seiner wahrnehme noch tröste, wie der 142 Ps. V. 5 sagt: „schaue zur Rechten und siehe, da will mich niemand kennen, ich kann nicht entfliehen, niemand nimmt sich meiner Seele an.“ Mehrere, wie Gesen. in dem thes., erkl.: meine Einzige. Der Leidende soll darauf hinweisen, daß er nur ein Leben zu verlieren habe. Allein die Erkl. meine Einsame ist vorzuziehen, weil nach ihr das Wort eine zusammenfassende Bezeichnung der im Vor. geschilderten Lage ist, und wegen der Parallelst. Ps. 25, 16. 35, 17. 68, 7. Das „meine Einzige“ kommt nie vor.

V. 22. Errette mich aus dem Rachen des Löwen, und aus den Hörnern der Büffel erhöreſt du mich. Luther: „des grimmigen Teufels Wüthen ist so groß, daß es der Prophet durch des Schwertes Schärfe nicht genugsam hat können anzeigen, führt deshalb auch an das Zerreißen der wüthigen, rasenden Hunde, den Rachen des begierigen und hungrigen Löwen, der bereits offen steht, und bereit ist zu verschlingen, und den großen heftigen Grimm der wüthenden grausamen Einhörner (Büffel).“ Das עָנָה, erhören, steht hier prägnant und schließt den Begriff des Befreiens mit in sich. Der gangbaren Erkl.: erhöre mich, steht sprachlich nichts entgegen. Sehr häufig, wenn Imperat. u. Opt. vorangegangen, wird die Rede blos voraussetzend und beschreibend fortgesetzt. Allein dagegen, und für die Auffassung als Ausdruck der Zuversicht der Erhörung spricht die Stellung grade zu Ende der Bitte, das Folgende, welches einen vorhergegangenen Ausdruck der Zuversicht nothwendig voraussetzt, endlich die Beziehung auf das לֹא תְעַנֶּה in V. 3. Dem: du erhöreſt nicht dort, entspricht hier, nachdem der Kampf beendigt worden, das: du erhöreſt. Bei einer Bitte, die sich auf solchen Fundamenten erhebt, wie die dieses Leidenden, ist der Übergang zur Zuversicht ein leichter. In solchem:

„Herr komm, stets ein: hier Sohn! schlummernd ist. Man kann sich das עניתני von dem מקרני רמים durch eine kleine Pause getrennt denken. Der Leidende hat das: mögest du mich erhören, auf der Zunge. Da erhält er die Zusicherung der Erhörung, und so geht plötzlich der Wunsch in die Zuversicht über: und aus den Hörnern der Büffel — hast du mich erhört.

Seiner Errettung gewiß geworden, schildert der Leidende nun die seligen Folgen, die aus ihr hervorgehen werden, und zwar zuerst in V. 23—27 unter Israel.

V. 23. Ich will deinen Namen verkünden meinen Brüdern, inmitten der Versammlung dich loben. Der Name ist der Brennpunkt, in welchem sich alle Strahlen der Thaten sammeln, so daß den Namen des Herrn, besonders in der Bestimmtheit, die er durch die vorliegende Sache erhalten, verkündigen, s. v. a. verkündigen, was er gethan. Wer unter den Brüdern zu verstehen, zeigt die Anrede in V. 24: es sind alle Nachkommen Israels. Nicht blos für den Leidenden etwa und einige Freunde desselben hat seine Errettung Bedeutung, alle seine Brüder, das ganze Volk des Bundes, vgl. das: unsere Väter in V. 5, soll an ihr participiren, durch sie zum Anschauen der Herrlichkeit Gottes gelangen. Gegensatz der Brüder sind die Heiden in V. 28. Der falsche Saame schließt sich selbst von der Theilnahme an diesem Segen aus. Die Versammlung ist nicht etwa ein enger Kreis Befreundeter, sondern sie besteht aus allen Brüdern des Leidenden, dem ganzen Saamen Israels, vgl. das: die ganze Versammlung Israels, in Lev. 16, 17. Deut. 31, 30. Diese Versammlung aber, die auch an allen Parallelst. gemeint ist, vgl. Ps. 35, 18. 40, 10. 49, 1, ist hier im zwiefachen Sinne eine ideale. Zuerst wurde jede öffentliche Versammlung im Tempel als eine solche des ganzen Volkes betrachtet, indem von dem zufälligen Umstande, ob alle Mitglieder wirklich persönlich gegenwärtig waren, abgesehen wurde:

die Anwesenden repräsentirten das ganze Volk, vgl. 2 Chron. 20, 3—15: „Und Josaphat rief ein Fasten aus über ganz Judah. Und es versammelte sich ganz Judah zu bitten den Herrn. Und Josaphat stand in der Versammlung Judas und Jerusalems im Hause des Herrn. — — Und über Jehasiel kam der Geist Gottes inmitten der Versammlung. Und er sprach: vernehmet ganz Judah und ihr Bewohner Jerusalems." Dann ist hier, wie an den Parallelst. nicht daran zu denken, daß d. S. eine Versammlung des Volkes auch nur in diesem Sinne zur Verwirklichung des Vorhabens des Erretteten für nothwendig gehalten habe. Es ist unwahrscheinlich, daß es jedem Erretteten freistand, in den öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen mit dem Preise der rettenden Gnade Gottes aufzutreten. Der Kern ist nur der, daß die dem einzelnen Gliede der Gemeinde ertheilte Gnade der ganzen zu Gute komme. Die Form, in der das Heil von dem Einzelnen an das Ganze gebracht wurde, ist das Gleichgültige, Zufällige. Der S. wählt hier die am meisten anschauliche, dichterische, ohne der Sache nach sie mehr zu meinen, wie alle übrigen, z. B. die, in welcher der Herr den Inhalt uns. V. verwirklichte: eine feierliche Versammlung des Volkes in seinem Heiligthum, der Errettete Gott lobend und preisend in der Mitte des großen Kreises. — Ganz unrichtig bemerkt De Wette, man habe sich die Brüder, die Versammlung, als Ein Loos mit dem Dichter (dem Gerechten) theilend zu denken. Davon findet sich im Folg. keine Spur. Das dem Einzelnen gewordene Heil gehört insofern Allen an, mögen sie sich nun in gleicher Lage befinden oder nicht, als sich in ihm die Herrlichkeit Gottes abspiegelt, in deren Erkenntniß gefördert zu werden, allen heilsam und erquicklich ist.

Es folgen in V. 24 u. 25 die Worte, mit denen der Errettete den Namen Gottes seinen Brüdern verkünden, und inmitten der Gemeinde ihn loben will.

V. 24. Die ihr den Herrn fürchtet, lobet ihn, ihr alle von Jakobs Saamen ehret ihn, und scheuet euch vor ihm ihr alle vom Saamen Israels. Nicht ohne Grund beginnt der S. mit dem: ihr Gottesfürchtigen. Er weist dadurch darauf hin, daß er es mit den Nachkommen Jakobs nicht als solchen zu thun hat, die durch ein leibliches Band mit einander verbunden, sondern mit solchen, die von einem gemeinsamen geistigen Principe beseelt sind. Formell ist die Anrede an die ganze Gemeinde gerichtet. Von denen, die nicht de ecclesia, wenn auch in ecclesia waren, wird abgesehen. Sie werden als Eindringlinge ignorirt, als solche aber deutlich genug eben durch das: ihr Gottesfürchtigen, bezeichnet. Das: preiset, ehret, scheuet euch, namentlich das letzte, zeigt deutlich, daß es der Errettete nicht blos mit solchen zu thun hat, die sich mit ihm in gleicher Lage befinden. Diesen würde er vor allem das: vertrauet zurufen. Das: scheuet euch, erklärt sich daraus, das wer so groß ist an Gnade, auch eben so groß seyn muß an Zorn gegen seine Verächter. Was die Größe Gottes nach einer Seite hin, offenbart sie zugleich nach allen übrigen.

V. 25. Denn er verachtete und verabscheute nicht das Elend des Elenden, und verbarg sein Antlitz nicht vor ihm, und da er zu ihm schrie, hat er gehöret. Luther: „Das macht Gott trefflich sehr angenehm, also daß ihn alle Gottseligen lieben und loben müssen, daß seine Augen allein sehen und gewandt sind auf die Betrübten und Armen, und je verachteter und verworfener der Mensch ist, je näher und gnädiger ist ihm Gott. Als spräche er: sehet und lernet aus meinem Exempel, der ich worden bin der allerschnödeste und verächtlichste unter den Männern (V. 7), der bin ich nun aufs freundlichste angesehen worden, angenommen und erhört." Das עֲנוּת erkl. die alten Uebersetzer fälschlich durch Gebet.

V. 26. Von dir geht aus mein Lob in großer

Versammlung, meine Gelübde will ich bezahlen vor denen, die ihn fürchten. Von dir ist mein Lob, nicht, du hast mir zu dems. Veranlassung gegeben, sondern du bist der Gegenstand dess., Calvin: David canendi argumentum ex deo petit. Nach Zusammenhang u. Parall. beschreibt der Errettete nicht was Gott an ihm gethan, sondern wie er ihm danken will, welche seligen Folgen für die Sache Gottes aus seinem Heile hervorgehen werden. Das: mein Lob, sieht zurück auf die Loblieder Israels in V. 4. Die schreiende Dissonanz, welche daraus entstand, daß in die Loblieder Israels das Heulen dieses Leidenden hineintönte, ist nun aufgehoben. — In dem zweiten Gl. und in dem sich daran anschließenden V. 27 ist die Darstellung eine bildliche. Man pflegte in großer Noth Gelübde zu thun, die in der Regel in dem Versprechen, eine gewisse Anzahl von Opfern darzubringen, bestanden. Nach erhaltener Errettung lud man zu den damit verbundenen Mahlzeiten Wittwen, Waisen und Arme ein, vgl. Deut. 12, 18. 16, 11, und machte sie also zu Theilnehmern seines Heiles, das nie dem Einzelnen blos für sich ertheilt wird, Mitgenossen seiner Freude. Der Genuß war bei solchen Gelegenheiten durchaus kein blos leiblicher: die Eingeladenen schmeckten zugleich wie freundlich der Herr ist. Die Seele der Einladung war die Aufnahme in die Gemeinschaft des Dankes und Lobes. Hienach stellt es sich als sehr natürlich dar, wenn der Dank des Geretteten hier unter dem Bilde der Abtragung der Gelübde, der gewöhnlichen Verkörperung des Dankes erscheint, die Aufnahme anderer in die Gemeinschaft des Segens und Dankes, unter dem Bilde eines großen von ihm zu veranstaltenden Opfermahles, an dem alle Gottesfürchtigen theilnehmen sollen. — Hoffmann hat geläugnet, daß hier das Bild eines Opfers zu Grunde liege. Er erkl. das Bezahlen der Gelübde ohne weiteres von der Darbringung des Dankes. Allein das Gelübde bezieht sich immer

auf

auf etwas Äußeres; nie sind bloße Gefühle und Worte Object desselben. Durchaus die gewöhnliche Art der Gelübde sind Opfer, vgl. Lev. 7, 16 ff., u. bes. Ps. 66, 12—15, Michaelis mos. R. Th. 3. § 145. In Ps. 50, 14. 61, 9, worauf Hoffmann sich beruft, findet dieselbe bildliche Darstellung statt. Daß hier unter dem Gelübde dem Buchstaben nach die gelobten Dankopfer zu verstehen, die freilich der Sache nach mit dem Danke und Preise identisch sind — denn das Opfer ist hier eben bloßes Bild, wie in Hos. 14, 3. Hebr. 13, 15 u. a. a. St. — zeigt unwidersprechlich das: es werden essen, im folg. V., vgl. auch das אכלו in V. 29.

V. 27. Essen werden die Sanftmüthigen und satt werden, preisen den Herrn, die ihn suchen, es lebe euer Herz auf ewig. Das: es lebe, schließt das: es wird leben, in sich, und drückt aus, daß dieß den Wünschen des Redenden angemessen ist. Das Herz erstirbt in Kummer, Sorge, Schmerz, vgl. Ps. 109, 22. 1 Sam. 25, 37, vor Allem, wenn es an Gott irre geworden. Das auf ewig bildet den Gegensatz gegen vorübergehendes Leben, kurze Erquickung, welche eine niedere Manifestation Gottes gewährt. Hier hat er sich so herrlich kund gegeben, daß wer diese seine Offenbarung in Saft und Blut verwandelt, fortan keine andere geistliche Speise mehr bedarf, sondern daran für immer erstarkt ist.

Von Israel wendet sich der Gerechte nun zu den Heiden.

V. 28. Gedenken werden und zum Herrn sich wenden alle Enden der Erde, anbeten vor dir alle Geschlechter der Heiden. Das זכר heißt sehr häufig nicht sich erinnern, sondern bedenken, zu Herzen nehmen. Das Object des Beherzigens ist der Sache nach identisch mit dem Objecte des Essens in V. 27 u. 29, der Dank und Preis des Gerechten für die ihm gewordene herrliche Errettung, und somit mittelbar diese Errettung selbst, vgl. das צדקתו in V. 32. Das Heil

des Herrn ist so groß, daß es die ganze Heidenwelt aus ihrer dumpfen Gleichgültigkeit gegen ihn aufweckt. Hoffmann bezieht das יזכרו auf Jehovah: sie werden sich auf Jehovah besinnen. Allein diese Erkl. ist nur aus dem Streben hervorgegangen, die Bekehrung der Heiden unabhängig von der Errettung des Redenden zu machen. Grade daß der Zusammenhang mit ihr durch diese Erkl. verdunkelt wird, spricht gegen sie. Vergleicht man außer dem ויאכלו in V. 27, und dem אכלו in V. 30, zu dem sich das: sie beten an, gradeso verhält, wie hier das וישובו zu dem יזכרו, noch das sich ebenfalls auf das dem Redenden ertheilte Heil beziehende יספר in V. 31 und das עשה in V. 32, so wird man über die Verwerflichkeit dieser Erkl., und der ganzen Ansicht von dem Ps., die solcher gezwungenen Aushülfen bedarf, nicht in Zweifel seyn. — In dem וישובו liegt nicht etwa, wie Umbreit meint, daß die Heiden ursprünglich die Wahrheit gehabt. Das שוב heißt eig. sich abwenden (hier von den Götzen) und die Bed. zurückkehren, ist eine secundäre. — Das zweite Gl. spielt an auf die Verheißungen an die Patriarchen, speciell auf Gen. 12, 3. 28, 14

V. 29. Denn des Herrn ist das Reich, und er herrscht unter den Heiden. D. V. begründet die im vor. gegebene Ankündigung, daß die Heiden dereinst wieder dem Herrn huldigen werden, indem er darauf hinweist, daß er allein der legitime König der Erde ist. Seyn und Bewußtseyn können nur zeitlich auseinandertreten. Ist der Herr der König der ganzen Erde, so muß er auch dereinst als solcher erkannt werden, und daß dieß geschehe wird durch die Entfaltung der Herrlichkeit Gottes in der Errettung des Gerechten herbeigeführt werden. Parallel sind nicht Sach. 14, 9. Obad. V. 21, sondern Ps. 96, 10. 97, 1. 99, 1.

Der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Israel und den Heiden folgt die des Unterschiedes des Standes und der Lage.

V. 30. Es essen und beten an alle Fetten der Erde, vor ihm werden beugen sich die zum Staube herabgefahren, und die ihr Leben nicht fristeten. Das Bild vom Mahle wird hier wiederaufgenommen. Es findet ein Gegensatz statt gegen die gewöhnlichen Opfermahle, zu denen vorzugsweise Arme geladen wurden. Dieß große geistliche Mahl, das eben durch uns. V. als ein geistliches erwiesen wird, ist auch für diejenigen, welche im allergrößten Überflusse leben, nicht zu schlecht; sie erhalten bei ihm eine köstliche Speise, welche all ihr Überfluß ihnen nicht zu gewähren vermochte, eine Speise, nach der auch die Gesättigten noch hungern; und auf der andern Seite sind auch die Allerbedürftigsten und Elendesten nicht ausgeschlossen. Es ist ein Mahl, bei dem alle irdischen Unterschiede aufhören, weil alle Gäste hier arm und Gott für alle hier reich ist. Die Behauptung, daß essen hier s. v. sey, als verehren, verdient keine Widerlegung. Das: sie essen, gehört der Sache nach auch dem zweiten Gl. an, das: sie beugen sich, entsprechend dem: sie beten an, ist der Dank für die Speisung. Das דשני, von dem Adj. דָּשֵׁן, fett, bez. die gesättigte Fülle des Daseyns. Das entgegengesetzte יורדי עפר ist nicht etwa allgemeine Bez. des Elendes, sondern speciell Bez. des Todes, im Gegens. gegen das חיים in emphatischer Bed., wonach jemand todt seyn kann, wenn er auch noch den Schein und die niedrigsten Bedingungen des Lebens hat. Dieß erhellt 1. aus der Beziehung auf das: in den Staub des Todes legst du mich, in V. 17, wonach der Staub hier nur der Todesstaub, die Grabeserde seyn kann, von der das עפר sehr häufig vorkommt, vgl. die lex. Derselbe, welcher klagen mußte, daß er schon dem Tode anheimgefallen sey, wird jetzt für Alle, die sich in gleicher Lage finden, Quelle des Lebens. 2. Aus dem Parall. mit: die ihr Leben nicht fristeten. 3. Aus der Vergl. der stehenden Redensarten יורדי בור, יורדי שאול, יורדי מות, welche zugleich zeigen,

daß nicht die Rede ist von solchen, welche herabsteigen, sondern welche bereits herabgestiegen sind. — Das letzte Gl. wörtlich: und der seine Seele nicht lebendig machte, s. v. a. die nicht vermochten sich aus dem Tode, dem sie anheimgefallen waren, zu befreien.

Die letzte Schranke, welche aufgehoben wird, ist die der Zeit.

V. 31. Saame wird dienen ihm, erzählt wird werden von dem Herrn dem Geschlecht. Mehrere erkl.: der Saame, der ihm dienen wird, wird gezählt werden dem Herrn zum Geschlechte. Dagegen spricht aber, daß bei dieser Erkl. das Ganze in einen Satz zusammengezogen, und also der Parall. zerstört wird, dann der folg. V., wo der Gedanke des unsrigen, die Überzeitlichkeit des Heiles, das nie, wie geringere Wohlthaten Vergessenheit decken wird, sich weiter ausgeführt findet, so wie die Correspondenz der hier verkündeten Aufhebung der Schranke der Zeit, mit der Aufhebung der Schranke der Nation und des Standes im vor., endlich die Bez. des יספר auf das אספרה in V. 23. Das זרע, Saame, erhält seine nähere Bestimmung durch den Zusammenhang mit dem Vor.: die Nachkommenschaft, derer, von denen dort die Rede gewesen. Das לאדני eig. in Bezug auf den Herrn. Das Object der Verkündung, das was der Herr an dem Gerechten gethan, wird nicht näher bezeichnet, weil es aus dem Vorh. hinreichend klar ist. Ebenso versteht sich auch bei dem: wird dienen ihm, das auf Grund dieser herrlichen Erweisung, von selbst hinzu. Das Geschlecht ist hier s. v. a. das דור אחרון in Ps. 48, 14. 78, 4. Das erzählende Geschlecht ist das gegenwärtige, so kann das Geschlecht, dem erzählt wird, nur das zukünftige seyn. Ebenso erhält auch Ps. 71, 18 das דור seine Best. aus dem Zusammenhange. Collectivisch steht das דור nie. Daß es hier die nächste Generation bezeichnet, erhellt auch

aus V. 32. Von der gegenwärtigen Generation ergeht die Verkündung an die nächste, von dieser wieder an die folgenden.

V. 32. Kommen werden sie und verkünden seine Gerechtigkeit, dem Volke, das dann geboren ist, daß er's gethan. Subject ist der Saame und das Geschlecht des vor. V. Die nächste Generation wird die ihr überlieferte Kunde nicht etwa verhallen lassen. Sie wird vermöge ihrer Herrlichkeit in ihr Leben gewinnen, und daher von ihr wieder der folgenden Generation mitgetheilt werden. Kommen ist s. v. a. auf den Weltschauplatz treten, vgl. Ps. 71, 18. Die Gerechtigkeit Gottes umfaßt seine Bundes- und Verheißungstreue, die er in der Errettung des Gerechten so herrlich erwiesen. Man hat keinen Grund, das עם נולד zu erkl.: das Volk, das noch geboren werden soll, vgl. über die Bez. des Fut. durch die Partic. Ew. S. 534. Die zunächstliegende Erkl.: dem Volke, was dann, wenn die zukünftigen Generationen auf dem Schauplatze sind, geboren ist, gibt einen ganz passenden Sinn. Ebenso ist auch das עם נברא in Ps. 102, 19 zu erkl.: das Volk, das dann geschaffen ist. Bei dem עשה ist das Object aus dem Vorherg. zu entnehmen, gradeso wie bei dem יאכלו in V. 27, dem יזכרו in V. 28, und dem אכלו in V. 30, daß er gethan, was im Vor. beschrieben worden. Verwerflich ist die Annahme, daß das עשה absolut und emphatisch stehe, daß er gehandelt, s. v. a. sich herrlich erwiesen hat. Überall, wo das עשה so zu stehen scheint, liegt das Object im Vorherg. verborgen. Auf dieß עשה bezieht sich das letzte Wort des Herrn am Kreuze, das τετέλεσται, ebenso wie das erste Wort Christi am Kreuze aus dem Anfange des Ps. entnommen wurde, unter allen Beweisen für die erhabene Bedeutung des also umschlossenen Ganzen der sicherste, und zugleich ein Fingerzeig für die Erkl. des vielfach gemißdeuteten Wortes Christi. Als das Vollbrachte ist nach dieser Beziehung das Werk Gottes zu

denken. Der letzte Moment des Leidens ist zugleich der erste des Heiles, und daß dieser jetzt eingetreten, daß nun die factische Antwort auf das: warum hast du mich verlassen, gegeben wird, nun auf die dunkle Nacht das Morgenroth folgt, erklärt hier der verscheidende Heiland. Die Bewährung des: es ist vollbracht, ist die Auferstehung.

---

## Psalm 23.

Der Herr ist mein Hirt, mir mangelt nichts, diese in V. 1 ausgesprochenen Worte enthalten den Grundgedanken des Psalmes, der in V. 2—5 nur weiter ausgeführt wird: denn er gewährt liebliche Ruhe dem Müden, V. 2, Erquickung dem Ermatteten und Heil dem Elenden, V. 3, Sicherheit und Schutz dem Gefährdeten, V. 4, Speise und Trank dem Hungrigen und Durstigen, V. 5, also Alles, wonach die menschliche Bedürftigkeit verlangt. Der Schluß in V. 6 kehrt zur Allgemeinheit des Anfanges zurück, von dem er sich aber darin unterscheidet, daß in ihm das Bild auf seinen sachlichen Gehalt zurückgeführt wird.

Nach der gangbaren Annahme soll die Güte des Herrn gegen die Seinen hier unter einem doppelten Bilde dargestellt werden, zuerst des Hirten, V. 1—4, dann des Wirthes, in V. 5. Diese die Einheit des Ps. zerstörende Annahme beruht aber nur auf der falschen Voraussetzung, daß der S. von dem geistlichen Hirten immer in Ausdrücken reden müsse, welche von den Verhältnissen des leiblichen Hirten entnommen sind. Wie wenig der S. diese Anforderung als eine gerechte anerkennt, wie frei er sein Bild handhabt, das zeigt gleich V. 3, der von jener Voraussetzung aus nicht zu erklären ist. Der Sache nach aber preist auch V. 5 Gottes Hirtentreue. Aus ihr geht hervor, daß

Gott vor dem S. einen Tisch bereitet. Er thut darin der Sache nach nichts Anderes als was ein guter menschlicher Hirt für seine vernunftlosen Schaafe. Was aber entscheidend gegen die beliebte Überschrift: der Herr mein Hirt und Wirth, ist: läßt man den Preis des guten Hirten mit V. 4 aufhören, so fehlt in der Schilderung des Hirten grade der Hauptzug, der unmöglich fehlen kann, das: und er wird Weide finden, in Joh. 10, 9. Denn daß dieser Zug nicht etwa nach der gangbaren Annahme in V. 2 enthalten ist, wird die Auslegung zeigen.

Die Davidische Abfassung des Ps. ist keinem Zweifel unterworfen, und Hitzigs Versuch, ihn dem Jeremias zu vindiciren, wird stets denjenigen willkommen bleiben, die seine kritische Weise charakterisiren wollen. Der Ps. fordert und verträgt keine historische Erklärung, und Meinungen, wie die von J. D. Michaelis, Maurer u. A., David habe ihn verfaßt, als er im Felde bei mangelndem Proviant grade eine gute Sendung Brot erhalten, zeigen nur, wie weit die Vorliebe für historisirende Erklärung führen kann, als deren Wurzel sich fast immer das darstellt, daß man auf dem religiösen und kirchlichen Gebiete nicht orientirt ist, und also nicht Gleiches durch Gleiches zu erkennen vermag. Das scheint allerdings aus Geist und Ton des Ps. zu folgen, daß er in einer Zeit verfaßt wurde, in der David durch keine äußere Leiden und Gefahren in dem Genusse der Gnade Gottes gestört wurde, in einer Zeit der Ruhe und Erquickung, welche er so lieblich zu schildern weiß. Er zeigt uns, daß David nicht blos im Unglück seine Zuflucht zu Gott nahm, sondern daß er auch im Glücke über den Gaben den Geber nicht vergaß, sondern sich, nach dem Ausdrucke Calvins, aus seinen Wohlthaten Leitern machte, auf denen er immer näher zu ihm emporstieg. Einige zwar haben gemeint, auch diese Bestimmung der Situation noch ablehnen zu müssen. „Warum — sagt Stier — sollte ihm nicht auch in der Noth einmal so zu-

versichtlich und ruhig zu Muthe gewesen seyn?" Allein mißtrauisch gegen diese Ansicht muß uns schon die große Übereinstimmung machen, mit der die andern Ausleger von geistlicher Erfahrung die Überzeugung aussprechen, daß der Ps. in einer Zeit der Erquickung von David gesungen worden sey. Das Wort: jede Züchtigung scheint, wenn sie da ist, nicht Freude, sondern Traurigkeit zu seyn, Hebr. 12, 11, hat ausnahmslose Wahrheit. Der Leidende kann sich auch inmitten des schwersten Kreuzes wohl zu einem Grade freudiger Zuversicht erheben, aber immer wird doch bei ihm die Sonne nur durch die Wolken hindurchscheinen, nie wird er den Schmerz und die Noth in so weiter Ferne erblicken, so unbedingt über sie triumphiren, wie es hier der Fall ist. — Übrigens ist die Zuversicht, die hier ausgesprochen wird, nicht die kindliche, nicht die eines solchen, der den Schmerzen und Nöthen des Lebens, die er noch nicht erfahren hat, mit der heitern Freudigkeit entgegengeht, welche aus dem Bewußtseyn der Gemeinschaft mit Gott entspringt: sie ist die eines erfahrenen Streiters, eines solchen, der aus vielen Trübsalen kommt, der weiß, was es mit ihnen auf sich hat, und wie der Herr in ihnen tröstet und aus ihnen hilft, reichlich erfuhr. Der Preis der Ruhe, welche der Herr gewährt, läßt uns in dem S. einen müden Pilgrim erkennen, der Dank für die Erquickung zeigt uns einen Erschöpften, das „wenn ich auch wandle im Thale des Todesdunkels" u. s. w., einen solchen, der dunkle Leidenswege schon geführt worden ist, und ihnen noch entgegengeht. Das: „im Angesichte meiner Widersacher" in V. 5, und das: „sie verfolgen mich" in V. 6, zeigt, daß wir es speciell mit einem solchen zu thun haben, der, wie David, von Feinden schwer angefochten worden. Überall tritt uns nicht der bräunliche Hirtenknabe inmitten seiner friedlichen Lämmer entgegen, sondern der Mann David, der die Saulische Zeit schon hinter sich hat. Aus den Erinnerungen an

jene friedliche Jugendzeit ist jedoch wohl das Bild des guten Hirten abzuleiten, das uns ausgeführt in diesem Ps. zuerst entgegentritt.

Das Fehlen aller näheren persönlichen Beziehungen macht es wahrscheinlich, daß David diesen Ps. aus der Seele jedes Gläubigen gesungen, seine persönliche Freudigkeit in ihm mit der bewußten Absicht ausgesprochen hat, seine Brüder zu stärken, und ihren Empfindungen das Wort zu leihen. Die von jüdischen Ausl. versuchte Beziehung auf das Ganze des Volkes ist nur dann entschieden zurückzuweisen, wenn sie sich mit der individuellen Deutung in Gegensatz stellt. Da David den Ps. ohne Zweifel zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmte, so konnte der Gedanke ihm kaum fern bleiben, daß der Inhalt nicht weniger wie für die einzelnen Glieder, auch für das Ganze der Gemeinde Wahrheit habe. Von dem Ganzen darf um so weniger abgesehen werden, da in allen andern Stellen des A. T. das Bild vom guten Hirten in Beziehung auf die Treue gebraucht wird, welche Gott an der Gemeinde beweist.

Man hat mehrfach behauptet (zuletzt noch Umbreit), der Inhalt des Ps. gehe eigentlich über das A. T. hinaus, stehe namentlich im Widerspruche gegen das Mosaische Gesetz, mit seinem eifrigen Gott, welcher die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Diese Behauptung ist aber entschieden unrichtig. Sie beruht nur darauf, daß man den Blick starr auf das den Sündern im Gesetze zugewandte Angesicht Gottes gerichtet hat, und so das auch dort uns entgegenleuchtende Angesicht der Gnade nicht bemerkt. Als den Hirten Israels hat das Gesetzbuch selbst Gott zuerst bezeichnet, Gen. 48, 15. 49, 24, und wo fänden sich wohl lieblichere Belege für die Hirtensorge Gottes, als in der im Gesetzbuche enthaltenen Geschichte der Patriarchen? Die Schilderung der zärtlichen Vatersorge Gottes für sein Volk in Deut. 32, 6—14

bildet ein würdiges Gegenstück zu unserem: der Herr ist mein Hirt, und Gottes Sorge für sein Volk bei dem Zuge durch die Wüste, wie sie das Gesetzbuch berichtet, wird in Ps. 78, 52 als die eines treuen Hirten bezeichnet.

---

V. 1. Der Herr ist mein Hirte, mir mangelt nicht. Das Bild von dem Hirten ist eins der lieblichsten, unter denen der Herr im A. T. dargestellt wird. „Die anderen Namen — sagt Luther — lauten etwas zu herrlich und majestätisch, und bringen gleich eine Scheu und Furcht mit sich, wenn man sie hört nennen. Als wenn die Schrift Gott nennt unsern Herrn, König, Schöpfer u. s. w. Der Art ist das Wörtlein Hirte nicht, sondern lautet gar freundlich, und bringt den Gottseligen, wenn sie es lesen oder hören, gleich eine Zuversicht, Trost oder Sicherheit mit, wie das Wort Vater. Man kann aber dieß tröstliche und liebliche Bild nicht besser verstehen, man gehe denn in die Creatur, und lerne fleißig daraus, was die Art und Eigenschaft eines natürlichen Schaafes, und das Amt, Arbeit und Fleiß eines frommen Hirten sey. Ein Schaaf muß gar allein seines Hirten Hülfe, Schutz und Fleiß leben. Sobald es den verliert, ist es mit allerlei Gefahr umgeben und muß verderben; denn es kann ihm selbst gar nichts helfen. Ursach, es ist ein arm, schwach, einfältig Thierlein. Doch, wie ein schwach Thierlein es ist, so hat es gleichwohl die Art an sich, daß es sich mit allem Fleiß zu seinem Hirten hält, tröstet sich seiner Hülfe und seines Schutzes, und wie oder wo er es hinleitet, so folget es, und wenn es nur um ihn seyn kann, sorget es für nichts, fürchtet sich auch vor niemand, ist sicher und fröhlich, denn ihm mangelt gar nichts.“ Es ist merkwürdig, daß die Beiden, die sich zuerst des Bildes vom Hirten bedienen, Jakob und David, durch ihre persönlichen Verhältnisse auf dasselbe geführt wurden. Durch sie eingebürgert, wurde es dann auch von Anderen ge-

braucht, die nicht in ihren Verhältnissen eine Veranlassung dazu hatten. So besonders von Jesaias in C. 40, 11 und von Ezechiel in C. 34, 13 ff., der die arme, zerstreute, von den Unterhirten verwahrloste Heerde Israel zur Zeit des Exils durch die Verweisung auf die Hirtentreue Gottes tröstet, dann auch von Micha in C. 7, 14, und in Ps. 80, 2. 95, 7. In unverkennbarer Beziehung auf diese alttestamentlichen Aussprüche nennt in Joh. 10 Christus sich den guten Hirten, und wird auch von den Aposteln so bezeichnet, vgl. 1 Petri 2, 25. 5, 4. Hebr. 13, 20. Alles was Jehovah unter dem A. B. an den Seinen that, that er durch seinen Engel und Mittler: dieser ist sein der Gemeinde zugewandtes Antlitz. Er, der λόγος, erschien in Christo im Fleische. Daher wird im N. T. alles das ohne Weiteres Christo beigelegt, was im A. T. Jehovah und seinem Engel. vgl. die St. Christol. 1, 1. S. 247. Speciell in Bezug auf das Hirtenamt bilden das Mittel- und Bindeglied zwischen dem A. und N. T. die St. Sach. C. 11 und C. 13, 7, wo als der Hirt Israels der Engel des Herrn, durch geheime Einheit des Wesens mit ihm verbunden, bezeichnet, und auf eine zukünftige persönliche und leibhaftige Erscheinung dess. inmitten seiner Heerde hingewiesen wird. vgl. z. b. St. Christol. Th. 2. — Noch entsteht die Frage, auf welchen Fundamenten beruht das: der Herr ist mein Hirte, sofern das Lied zunächst der Ausdruck des Bewußtseyns des S. und der einzelnen Gläubigen ist? Die Antwort ist: das allgemeine Fundament dieser Uberzeugung bildet der Bund Gottes mit Israel, dessen Verheißungen sich jedes wahre und lebendige Glied der Gemeinde als solches zuzueignen berechtigt war. Das specielle Fundament aber bildet die persönliche Erfahrung, wie sie z. B. einem David in so reichem Maaße zu Gebote stand. Wie oft hatte dieser Gottes Hirtentreue erfahren, wie oft von ihm Ruhe, Erquickung, Schutz und Segen erhalten! — Daß man nicht übersetzen darf: mir

wird nicht mangeln, sondern nur: mir mangelt nicht, zeigt u. A. das Präter. רשנת in V. 5. Die Ausführung kann nichts geben, was nicht in dem allgemeinen Satze enthalten wäre. Das: mir mangelt nicht, schließt den Mangel überhaupt, nicht blos den der Speise aus, vgl. die Ausführung in V. 2—5, das לא חסרת דבר, du hast an keinem Dinge Mangel gehabt, in Deut. 2, 7, das: „du leidest an Allem nicht Mangel," in Deut. 8, 9, worauf der S. speciell anzuspielen scheint, und das: „die auf den Herrn harren, ermangeln nicht irgend eines Guten" in Ps. 34, 11. Dasselbe erhellt auch aus dem Schlußverse, wo dem negativen: ich habe nicht Mangel, hier, das positive: Gutes und Gnade verfolgen mich, entspricht. Man darf aber auf der andern Seite auch die Sphäre des: mir mangelt nicht, nicht willkührlich erweitern, sondern man muß sie nach Anleitung der Ausführung begränzen, in der nur von dem Lebensglück, nicht von der Befriedigung der geistigen Bedürftigkeit die Rede ist. Man darf nicht vergessen, daß d. S. „im Angesichte seiner Feinde" V. 5 singt, und sich nur diejenigen Güter hier zuspricht, welche diese ihm zu rauben gedachten. Luthers Erkl.: „ist der Herr mein Hirte, so wird mir freilich nichts mangeln: ich werde essen, trinken, Kleider, Nahrung, Schutz, Friede, und allerlei Nothdurft, was nur zu dieses Lebens Erhaltung dient, überflüssig haben: denn ich habe einen reichen Hirten, der mich nicht wird Mangel leiden lassen. Vornehmlich aber redet er von den geistlichen Gütern und Gaben, die Gottes Wort mit sich bringt" u. s. w., ist, wenn man sie als grammatisch-historische betrachtet, nur richtig bis zu dem: vornehmlich u. s. w. Durch die theologische Interpretation freilich wird die Schranke, welche die grammatisch-historische aufgerichtet, wieder hinweggeräumt. Das Besondere, auf das sich d. S. für den Augenblick beschränkt, ruht auf dem Allgemeinen, der Gott, der für das Niedere sorgt, kann auch

das höhere Bedürfniß nicht unbefriedigt lassen. Doch darf man ja nicht, wie noch Umbreit thut, welcher in dem: mir mangelt nicht, ohne weiteres die „Befriedigung aller geistigen Bedürftigkeit" ausgesprochen findet, die Resultate der gramm. hist. und der theol. Auslegung mit einander vermengen: man verschließt sich sonst die Einsicht in den Gedankengang und Organismus des Ps., und nimmt ihm somit auch von seinem erbaulichen Charakter, in dessen falsch verstandenem Interesse dergleichen Versuche unternommen werden. — Der beste Commentar zu unserem V. ist übrigens die Umschreibung von P. Gerhard: „Der Herr, der aller Enden regiert mit seinen Händen, der Brunn der ewgen Güter, der ist mein Hirt und Hüter. So lang ich diesen habe, fehlt mirs an keiner Gabe; der Reichthum seiner Fülle, gibt mir die Füll' und Hülle." — Diejenigen, welche im Angesichte des: der Herr ist mein Hirt, mir mangelt nicht, sprechen: „wobei aber soll ich merken, daß der Herr mein Hirte sey? Erfahre ich doch nicht, daß er sich so freundlich zu mir thäte, wie der Ps. davon redet, ja das Widerspiel erfahre ich wohl," weist Luther mit folgenden Worten auf den rechten Weg: „der Prophet ist nicht allezeit fröhlich gewesen, er hat auch nicht alle Stunden also singen können. Es hat ihm zuweilen nur viel, ja schier allzuviel gemangelt, daß er weder Gerechtigkeit, Gottes Trost noch Hülfe, sondern eitel Sünde, Gottes Zorn, Schrecken, Zagen gefühlt hat, wie er in vielen Psalmen klagt. Doch gleichwohl wendet er sich von seinem Fühlen und ergreift Gott bei seiner Verheißung, und denkt: es stehe um mich, wie es kann, so ist doch das meines Herzens Trost, daß ich einen gnädigen, barmherzigen Herrn habe, der mein Hirt ist, dessen Wort und Zusage mich stärkt und tröstet: darum wird mir nichts mangeln. Und er hat auch eben darum diesen und andere Psalmen geschrieben, daß wir gewiß dafür halten sollen, daß in rechten Anfechtungen nirgend Rath, Hülfe und Trost zu finden sey. Allein

das sey die goldne Kunst, sich an Gottes Wort und Zusage halten, nach derselben und nicht nach des Herzens Fühlen urtheilen; so soll gewiß Hülfe und Trost folgen und gar an nichts mangeln."

V. 2. Auf grünen Auen lagert er mich, an Wassern der Ruhe pfleget er mich. Luther: „der Prophet hat im ersten V. kurz gefaßt die Meinung des ganzen Ps., daß wer den Herrn zum Hirten habe, dem werde nichts mangeln. Mehr lehret er in diesem Ps. nicht. Allein daß er dasselbe weiter herausstreicht mit feinen verblümten Worten und Gleichnissen, wie solches zugehe, daß denen, die des Herrn Schäflein sind, nichts mangele." Nach der gewöhnlichen Auffassung sollen die grünen Auen, eig. Triften des Grases, hier nach der guten Weide in Betracht kommen, welche sie darbieten. Dagegen spricht aber zuerst das: er läßt mich lagern, dann das parallele zweite Gl., was von der Ruhe des Ermüdeten handelt, endlich der Umstand, daß der Hirtensorge für die Nahrung noch ein besonderer V., der fünfte, gewidmet ist. Die grünen Auen sind noch zu Anderem gut, als beweidet zu werden: sie sind ein lieblicher Ort der Ruhe für die ermüdete Heerde, die der Hirt im Orient zu Mittag, um die Zeit der größten Schwüle sich lagern läßt, vgl. Hohesl. 1, 7. Jakob machte nach Gen. 33, 17 für seine durch die lange und schwere Wanderung ermüdeten Schaafe Hütten: so gewährt auch der himmlische Hirt seinen geistigen Schaafen, die von der Wanderung in der brennenden Sonnenhitze der Leiden und Anfechtungen dieses Lebens ermüdet sind, liebliche Ruhe und Erholung. Er sendet ihnen Zeiten des Heiles, in denen sie neue Kräfte schöpfen können für die Wanderung auf der rauhen Lebensbahn, bis sie endlich eingeführt werden in die ewige Ruhe, deren Vorschmack, Unterpfand und Weissagung jede zeitliche ist, für den Einzelnen und für das Ganze der Gemeinde. — In dem zweiten Gl. sind die Wasser der Ruhe nach der gewöhnl.

Auffassung ruhige Wasser, „Wasser, das nicht reißend und daher für die Schaafe nicht zu fürchten ist.“ Mit Recht hat aber schon Clauß gegen diese Erkl. Bedenken erhoben. Schon der Plur. ist dann auffallend. Dann fragt sich, ob dem Wasser Ruhe beigelegt werden könne. Eine Parallelst. findet sich wenigstens nicht. Der Parallelismus mit: er macht mich lagern, begünstigt eine andere Erkl.: Wasser der Ruhe s. v. a. Wasser, an denen man Ruhe genießt, eig. Ruhen, der Plur. hinweisend darauf, daß die Ruhe wiederholt gewährt wird, daß es sich nicht um eine einzelne Gabe handelt, sondern um eine ganze Reihe von solchen. Es ist, wie schon die Al. erkannten, welche das מנוחות durch ἀναπαύσεως wiedergeben, und die Vulg.: ad aquam refectionis, von der erquickenden Ruhe die Rede, welche die Hirten den ermüdeten Schaafen zur heißen Mittagszeit an beschattetem Bache gewähren, wohin sie dieselben zur Tränke geführt haben. vgl. Bochart Hieroz. 1. S. 529. Luther: „David redet von dieser Sache nach des Landes Art. Denn das gelobte Land ist ein hitzig, dürre, sandig, steinig Land, das viel Wüsten und wenig Wasser hat. In unsern Ländern weiß man nichts davon, denn man findet überall Wasser genug. Dahin hat David gesehen, und zieht es für eine sonderliche Wohlthat an, daß er unter des Herrn Hut sey, der ihn nicht allein auf einer grünen Aue weide, sondern auch in der Hitze zum frischen Wasser führe.“ Das Ruhe steht nach dieser Auff. hier ebenso, wie an allen übrigen St., vgl. z. B. 2 Sam. 7, 1: „als der König saß in seinem Hause, und der Herr ihm Ruhe gewährt hatte von allen seinen Feinden,“ 1 Chron. 22, 9: „siehe ein Sohn wird dir geboren, der wird ein Mann der Ruhe seyn, und ich lasse ihn ruhen von allen seinen Feinden ringsum,“ Jerem. 45, 3: „ich bin müde von Seufzen und Ruhe finde ich nicht,“ wo ~~der Prophet~~ Baruch klagt, daß er vermisse, was David hier allen Gläubigen zuspricht. Zu Wassern der Ruhe wurde

Israel in der Wüste geführt, wenn auf Befehl des Herrn ihnen in einer der freundlicheren Gegenden Rast und Erquickung gewährt wurde, die Lade ging nach Num. 10, 33 ihnen voraus, zu suchen ihnen Ruhe, weit vollständiger ging unser Ausspruch an Israel in Erfüllung als es in Canaan ausruhen konnte von den Beschwerden der langen Wanderschaft, vgl. Deut. 12, 9. Ps. 35, 11. Zu Wassern der Ruhe wurde David geführt nach dem Untergange Sauls, nach der Besiegung seiner heidnischen Feinde, nach der Unterdrückung von Absaloms Empörung, am vollständigsten aber in seinem Sohne Salomoh, dessen Regierung ein Abbild der himmlischen Ruhe ist, deren sich die triumphirende Gemeinde erfreut. Unzählige Male konnte David sprechen mit Ps. 116, 7: „kehre zurück Seele zu deiner Ruhe, denn der Herr schenket dir.“ — Das נהל in Pi. soll nach der gew. Annahme führen heißen. Dagegen erweckt nun aber schon die Constr. mit על hier und an der Parallelst. Jes. 49, 10 Bedenken. In Jes. 40, 11 ist die Bed. führen wenig passend, und ganz unpassend in 2 Chron. 32, 22. Gen. 47, 17. Die in dieser St. durchaus nothwendige Bed. pflegen ist an allen St. beizubehalten. In Ex. 15, 13, welche St. allein zu widerstreben scheint: du führst durch deine Gnade das Volk, das du erlöset, du pflegest durch deine Stärke bei deiner heiligen Wohnung, ist zu erkl.: du führest sie zu deiner heiligen Wohnung und pflegest sie dort. Diese Erkl. verlangt das על. In Gen. 33, 14 kommt das Hithp. in der Bed. sich pflegen vor. — Der Sinn des V. ist also der: der gute Hirte gewährt mit zarter Sorge seinen müden Schaafen süße Ruhe. An die Ruhe, die nach unserem V. den Müden gewährt wird, schließt sich dann im folgenden V. passend die Erquickung, die der gute Hirte den Ermatteten, Erschöpften bereitet. Daß die Bedeutung der Ruhe so hoch angeschlagen, ihr in Aufzählung der Wohlthaten des guten Hirten die erste Stelle eingeräumt wird, zeigt, wie beschwerlich

# Selbst 2 Chron. 28, 15?

die

die Wanderung durch dieß Erdenleben ist, wie heiß die Sonne auch über den Gerechten scheint, so daß das Bedürfniß nach Ruhe alle andern überwiegt, für keine Wohlthat inniger gedankt wird, als für diese. Die äußere Ruhe aber, von der unser V. zunächst handelt, ist nur für denjenigen wahrhaft ein Gut, der vorher zur inneren Ruhe gelangt ist, welche die Gerechten als ein unverlierbares Besitzthum durch alle äußere Unruhe hindurch begleitet. Diese innere Ruhe, der Friede der Seele in Gott, ist der Vollmachtsbrief zu der äußeren, dem nie von Gott die Anerkennung versagt wird.

V. 3. Er erquickt meine Seele, er führt mich auf Pfaden der Gerechtigkeit wegen seines Namens. Zu dem ersten Gl. vgl. Ps. 19, 8, s. v. a. wenn meine Seele erschöpft und ermattet ist, so erquickt er mich, wie es des guten Hirten Brauch ist, nicht blos für die gesunden Schafe zu sorgen, sondern auch, und ganz besonders die matten und kranken zu pflegen. Das zweite Gl.: er sendet mir Heil, nach dem Parallelismus, wenn ich durch das Wandeln auf der rauhen Lebensbahn erschöpft, durch Leiden niedergedrückt bin. Mehrere Ausl.: er führt mich auf ebner Bahn, allein das צֶדֶק steht nie im physischen Sinne, Gradheit, es heißt immer Gerechtigkeit, und diese Bed. konnte man hier nur von der falschen Voraussetzung aus unpassend finden, daß der S. überall in Ausdrücken reden müsse, die von dem natürlichen Verhältnisse entlehnt sind, unter dessen Bilde er das geistliche schildert. So bornirt verfahren die heiligen Dichter nicht in der Behandlung der Bildersprache. Sie begnügen sich oft mit einer leisen Hindeutung auf das natürliche Verhältniß. In diesem ist allerdings das Führen auf ebnen und bequemen Pfaden, nicht durch Dorngebüsch und über Steine und Klippen, das Entsprechende. Die Gerechtigkeit ist hier nicht mit J. H. Michaelis im moralischen Sinne zu nehmen („daß ich heilig und fromm lebe in dieser Welt"), son-

dern sie ist als Gabe Gottes zu betrachten, die er den Seinen ertheilt, es ist die factische Gerechtsprechung und Rechtfertigung, die in der Heilsspendung enthalten ist, welche letztere nie an sich durch das צדק bezeichnet wird, so daß die Erkl.: er führt mich auf Pfaden des Heiles, als ungenau abzuweisen ist. Das: wegen seines Namens, ist s. v. a. wegen seines herrlichen Wesens, weil er der Heilige im Sinne der Schrift, vgl. zu Ps. 22, 4, nur daß zugleich darauf hingewiesen wird, daß dieß Wesen kein verborgenes ist, sondern sich in einer Fülle von Thaten kund gegeben hat, deren Product und Wiederhall der Name ist, s. v. a. wegen seiner geschichtlich bezeugten Herrlichkeit, welche das Fundament bildet, auf dem sich die Zuversicht des S., daß der Herr ihn leite auf Pfaden der Gerechtigkeit, erhebt. So, als Product der Entfaltung des göttlichen Wesens, als die Zusammenfassung der Thaten Gottes, kommt das: der Name Gottes, immer vor. So z. B. Jos. 9, 9: „und sie sprachen zu ihm: aus sehr fernem Lande kommen deine Knechte wegen des Namens des Herrn deines Gottes, denn wir hörten seinen Ruf, und alles was er gethan in Ägypten, und alles was er gethan den beiden Königen der Amoriter u. s. w. 1 Kön. 8, 41. 42: „und sie kommen aus fernem Lande wegen deines Namens, wenn sie hören werden deinen Namen, den großen, und deine Hand, die starke, und deinen Arm, den ausgereckten, Jes. 63, 12: „der einhergehen ließ zur Rechten Mose's seinen herrlichen Arm, spaltete das Meer vor ihnen, daß er sich machte einen ewigen Namen." Abzuweisen sind Erkl., wie die von Abenesra u. A.: damit sein Name in der ganzen Welt gepriesen werde, und die von Stier: nicht um meines Verdienstes willen, sondern aus freier Gnade. Was der Herr ist und gethan, das liefert dem S. die Bürgschaft für das, was er an ihm thun wird. Hat er zu allen Zeiten die Seinen mit Gerechtigkeit begabt, hat er z. B. in Ägypten die Sonne seines Heiles

in das Dunkel des Elendes seines Volkes scheinen lassen, hat er Josua thatsächlich gerechtfertigt durch den Sieg, den er ihm über die Cananiter verlieh, so wird er auch gegen diesen seinen Knecht sich selbst nicht läugnen. Für uns hat das: wegen seines Namens noch vollere Bedeutung wie für David. Denn der Name Gottes ist im Verlaufe der Zeit noch unendlich herrlicher geworden, zwischen uns und David liegt eine lange Reihe herrlicher Entfaltungen des Wesens Gottes in der Heilsspendung an die Seinen, die Einzelnen und die ganze Kirche, deren jede uns eine neue Bürgschaft gewährt.

V. 4. Auch wenn ich wandle im Thale des Todesdunkels fürcht' ich kein Unglück: denn du bist bei mir, dein Stecken und dein Stab, sie trösten mich. Calvin: „wie ein Schaf, wenn es durch rauhe Einöden und dunkle Thäler irrt, durch die bloße Gegenwart des Hirten vor dem Angriffe wilder Thiere und andern Gefahren gesichert wird, so bezeugt jetzt David, so oft er in eine Gefahr gerathe, habe er hinreichenden Schutz in Gottes Hirtensorge. Nun aber, da Gott in der Person des eingebornen Sohnes sich viel klarer und herrlicher, wie einst den Vätern unter dem Gesetze, als Hirte erwiesen, erzeigen wir seiner Bewahrung nicht genug Ehre, wenn wir nicht mit auf sie gerichtetem Auge alle Furcht und Gefahr mit Füßen treten." Venema meint, David überschätze hier seinen Glaubensmuth; seine Muthlosigkeit in der Absalomischen Zeit zeige, daß seine Festigkeit keine so unbezwingliche gewesen. Es gelte auch hier Ps. 30, 7. 8, wo David sich selbst hochmüthiger Erhebung anklagt. Allein diese Ansicht beruht auf Mißverstand. David will nicht sich, er will den Herrn preisen. Der Sache nach ist das: ich fürchte kein Unglück, s. v. a. ich darf kein Unglück fürchten, welches er nur deshalb in dieser Form ausspricht, weil für den Augenblick die Empfindung mit der Sache übereinstimmte. Nicht auf die Empfindung legt er Gewicht,

sondern nur auf die Sache, welche sie hervorgerufen. Das גַּם, auch, weil unter diesen Umständen die Hirtensorge Gottes zu Ende zu seyn scheint. Man darf nicht mit mehreren Ausl. übersetzen: wenn ich auch wanderte, sondern nur: auch wenn ich wandere. Die Analogie der übrigen Fut. und ein Blick auf die Geschichte des Verfassers, der so oft durchs Thal des Todesdunkels wandeln mußte, zeigen, daß es sich hier nicht um Gedachtes, sondern um Wirkliches handelt. Hitzig's: wandert' ich auch — nicht würd' ich mich fürchten, entnimmt uns auf einmal auf unangenehme Weise dem Gebiete der Erfahrung, auf dem sich der ganze Psalm bewegt. Todesdunkel ist die allerdichteste Finsterniß, eine solche, wie sie im Grabe oder im Scheol herrscht. Der Ausdruck ist zu stark, als daß man an ein mit dichten Wäldern umgebenes und von hohen Bergen überragtes Thal denken dürfte, man wird das Dunkel als ein nächtliches nehmen müssen, vgl. Jerem. 13, 16: „gebet dem Herrn eurem Gott Ehre, ehe es dunkel wird und ihr eure Füße anstoßt an die Berge der Dämmerung, und wartet auf Licht, und er verwandelt's in Todesdunkel," um so passender, da Nachts vornehmlich die wilden Thiere auf ihren Raub ausgehen. Das Thal wird speciell genannt, wegen der angrenzenden waldbedeckten Berge, in denen diese Thiere ihr Wesen haben. Einem solchen Thale des Todesdunkels entsprechen bei den geistigen Schafen die Zeiten großer Noth und Gefahr und schweren Leidens, vgl. Jes. 9, 1. Ps. 44, 20. Luther: „wie jetzund die Unseren im Thale wandern zu Augsspurg." Das רַע, eig. Böses, bezeichnet nach dem Zusammenhange ein vernichtendes Unglück. Dieß trifft nur die Bösen. Die Schafe des guten Hirten straucheln wohl, aber sie fallen nicht. Zu dem: denn du bist bei mir, bemerkt Luther: „diese Gegenwärtigkeit des Herrn ist nicht mit den fünf Sinnen zu begreifen, allein der Glaube sieht sie, der hält gewiß dafür, daß der Herr uns näher sey, denn

wir uns selber sind." Der Stab und der Stecken kommen hier nach vielen Ausl. insofern in Betracht, als der Hirt damit die wilden Thiere abwehre. Allein zu diesem Zwecke sind sie nicht recht geeignet, sie sind dazu zu friedlich. Sie sind vielmehr auch hier, wie gewöhnlich, als das Werkzeug der Leitung der Schafe zu betrachten. In der dunklen Nacht des Leidens bringt der Gedanke Trost in die zagende Seele, daß sie unter der Leitung des Herrn steht, daß er sie hineingeführt hat zu ihrem Heile, er sie darin behütet, er sie zu seiner Zeit herausführen wird. Ein Blick auf den Hirtenstab des Herrn, und sie ist fröhlich inmitten der Schmerzen. Treffend bemerkt De Wette: „Die etwas breite Rede (zwei Synonyme und noch das Pronom.) soll die Ruhe des Vertrauens malen." Luther: „David schreibt hier allen Christen eine gemeine Regel vor, daß kein ander Mittel oder Rath auf Erden sey, allerlei Anfechtung los zu werden, denn ein Mensch werfe all sein Anliegen auf Gott, ergreife ihn bei seinem Worte der Gnade, halte fest daran, und lasse es ihm in keinem Wege nehmen. Wer das thut, der kann zufrieden seyn, es gehe ihm wohl oder übel, er lebe oder sterbe, und kann auch endlich bestehen, und muß ihm gelingen wider alle Teufel, Welt und Unglück."

V. 5. Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesichte meiner Widersacher, du salbest mein Haupt mit Öl, mein Becher ist Überfluß. Der S. hatte bisher nur von der Fürsorge des guten Hirten in Beseitigung der mannigfachen Mühseligkeiten, Ängste und Leiden geredet, welche dieß Leben mit sich führt — Ruhe, Erquickung, Trost, alles dieß ist vorwiegend negativer Natur. Jetzt erhebt seine Rede sich höher, Gott hilft den Seinen nicht blos im Leiden und aus dem Leiden, er begabt sie auch mit einer reichen Fülle der Freuden, er sättigt seine Kinder mit den Gütern seines Hauses. Diesen positiven Wohlthaten Gottes entspricht bei dem leiblichen

Hirten die Versorgung seiner Schafe mit Futter und Wasser. Das würde zu prosaisch gewesen seyn. Der S. schildert daher Gottes Hirtensorge in dieser Beziehung unter einem andern Bilde, doch so, daß das bei dem leiblichen Hirten Entsprechende sogleich in die Augen fällt, er sich möglichst nahe an dieses hält. Gottes Wohlthaten, womit er das Verlangen der bedürftigen Seinen befriedigt, erscheinen unter dem Bilde eines vor ihnen angerichteten reichlichen Mahles. שלחן ist nicht jeder Tisch, sondern nur ein solcher, worauf Speisen angerichtet werden. Ein sehr malerischer Zug ist das: im Angesichte meiner Widersacher. Sie müssen es ruhig mit ansehen, wie der Tisch angerichtet wird, und wie der S. sich daran setzt. Gottes Gnade gegen die Seinen erscheint in um so herrlicherem Lichte, da sie durch alle Hindernisse hindurchbricht, durch alle auf den Untergang des Gerechten gerichteten feindlichen Bestrebungen sich Bahn macht, und den Widersachern nichts läßt, als das qualvolle Zusehen. Das Salben mit Freudenöl, Ps. 45, 8, d. h. Öl, welches der symbolische Ausdruck der Freude, gehörte zu den nothwendigen Bestandtheilen eines festlichen und fröhlichen Mahles.

V. 6. Nur Gutes und Liebe verfolgen mich alle Tage meines Lebens, und ich wohne im Hause des Herrn immerdar. Der Schluß kehrt zur Allgemeinheit des Anfanges zurück und weist zugleich hin auf den sachlichen Gehalt des in ihm gebrauchten Bildes. Das אך steht in seiner gewöhnl. Bed., nur Gutes, nichts Anderes. Das: sie verfolgen mich, beruht auf einem stillschweigenden Gegensatze. Stier: „wie die Feinde aus Bosheit, so wird auch Gottes Güte mit Wohlthun auf allen Schritten mir nachgehen.“ vgl. Ps. 34, 15. Das שבתי erkl. Mehrere: ich kehre zurück. Allein das שוב mit ב heißt nie zurückkehren zu, weder 1 Kön. 2, 33, noch Hos. 12, 7, vgl. z. d. St. Ch. B. Michaelis. Auch spricht gegen

diese Erkl., nach der man annehmen müßte, daß der Ps. von David während der Entfernung vom Heiligthum verfaßt worden sey, der sonst durchgängig, und noch im ersten Gl. dieses V. allgemeine Charakter, und der freudige Ton desselben. Endlich wird diese Erkl. auch durch die Parallelst., namentlich Deut. 30, 20 und Ps. 27, 4 zurückgewiesen. Diese Parallelst. zeigen auch, daß das שבתי, ungeachtet seines Patachs statt Chirek, als Infin. zu nehmen ist, mein Wohnen, nicht mit A. als erste Präter. für ישבתי, eine Anomalie, die zudem viel bedeutender wäre, wie die bei der andern Erkl. angenommene. Nach der gew. Annahme soll durch das Wohnen im Hause des Herrn der ungestörte Aufenthalt im Tempel bezeichnet werden. Dagegen spricht aber, daß von einem leiblichen Wohnen im äußern Tempel gar nicht die Rede seyn kann, daß es aber willkührlich ist, dem Wohnen das Besuchen, frequentem adesse, wie Gesen. in dem thes., zu substituiren, daß die von Gott eröffnete Möglichkeit des Tempelbesuches in einem Psalme, der so Großes und Herrliches von Gott zu rühmen weiß, am wenigsten am Schlusse an ihrer Stelle ist, wo man eine zusammenfassende, tiefsinnige Bezeichnung des ganzen Verhältnisses erwarten muß, und dort nur dazu dienen würde, den Eindruck des Ganzen zu schwächen, daß namentlich im Parallelismus mit dem: nur Gutes und Liebe verfolgen mich alle Tage meines Lebens, das: ich wohne im Hause des Herrn immerdar, sehr matt und kalt klingt, sobald es auf den Besuch des Heiligthums bezogen wird, endlich, daß durch diese Erkl. der Ausspruch losgerissen wird von der Grundstelle Deut. 30, 20: „daß du liebest den Herrn deinen Gott und ihm anhängest, denn das ist dein Leben und die Länge deiner Tage zu wohnen, לשבת, in dem Lande, welches der Herr dein Gott geschworen deinen Vätern," wonach wir eine Bezeichnung des Genusses der Gnade Gottes erwarten müssen, welche ebenso nachdrücklich und allgemein ist,

wie das Wohnen im Lande der Väter. Die Grundlage für die richtige Erkl. ist schon zu Ps. 15 gelegt worden. Wir sahen dort, daß in dem Sprachgebrauche der Psalmen das Wohnen im Hause des Herrn bildliche Bezeichnung des vertraulichsten Verhältnisses zum Herrn, des Genusses seiner Gnade ist, daß die Gerechten stets im Hause des Herrn wohnen, auch wenn sie dem Leibe nach weit von ihm entfernt sind, eine bildliche Bezeichnung, welche ihre Grundlage schon im Gesetze hat, in der das heilige Zelt als Zelt der Zusammenkunft, des Beisammenseyns Gottes und seiner Gemeinde bezeichnet wird. So gefaßt bilden unsere Worte wirklich den Brennpunkt, in dem sich die Strahlen des Ganzen sammeln. In Bezug auf das Ganze der Gemeinde haben sie ihre Wahrheit behalten ungeachtet des: euer Haus wird euch leer gelassen, in Matth. 23, 38. Denn diejenigen, welche damals aus dem Hause Gottes ausgestoßen, oder vielmehr in dem der Einwohnung Gottes beraubten allein gelassen wurden, waren nur die Seelen, welche ausgerottet worden aus ihrem Volke. Die wahren Glieder der Gemeinde blieben stets in dem Hause, was nicht mit Händen gemacht, der Kirche, die Hausgenossen Gottes, Eph. 2, 19, und im Genusse aller Güter des Hauses Gottes.

---

## Psalm 24.

Die meisten Ausl. nehmen an, daß der Ps. von David zu der Zeit verfaßt worden, als die Bundeslade von ihm auf den Berg Zion gebracht wurde, vgl. 2 Sam. 6, 1 Chron. 15. Mehrere jüdische Ausl. dagegen, denen Stier sich anschließt, haben die Meinung aufgestellt, David habe den Ps. zum zukünftigen Gebrauch bei der Einweihung des Tempels gedichtet, nach erhaltener Offenbarung über den Platz desselben, und De Wette

hat diese Meinung weiter dahin ausgebildet, er sey bei der Einweihung des neuen Tempels unter Salomoh gedichtet worden. Gegen diese Ansicht aber und für die erste erheben sich folgende gewichtige Gründe. 1. Die Überschrift legt den Ps. David bei. 2. Sobald man den Ps. auf die Einweihung des Tempels unter Salomoh bezieht, können unter den ewigen Pforten in V. 7 nur die Pforten des Tempels verstanden werden, denn in andere zog die Bundeslade damals nicht ein. Unmöglich aber können die Pforten des neuerbauten Tempels ewige Pforten genannt werden. Nur Ausflucht ist die Annahme, das ewige sey auf die künftige Dauer der Pforten zu beziehen. Niemand wird neue Thore, deren ewige Dauer man hofft, ohne weiteres ewige Thore nennen; die Hoffnung der ewigen Dauer, welche Salomoh in 1 Kön. 8, 13 in Bezug auf das Ganze des Tempels ausspricht, kann nicht so ohne weiteres auf einen einzelnen Theil desselben bezogen werden; der Zusammenhang erfordert, daß das Prädicat eine schon vorhandene, allgemein anerkannte Würde bezeichne. Sobald wir den Ps. auf den Einzug der Bundeslade unter David beziehen, schwindet jede Schwierigkeit. Die Thore sind dann die der Burg Zion. Uralte konnten diese mit Recht genannt werden, denn Jerusalem mit seiner festen Burg Zion war schon zu Abrahams Zeit eine Stadt der Cananiter. Der Begriff des Uralten erweitert sich aber dem S., dem es darauf ankommt, die Würde der Thore zu heben, damit der Einziehende um so herrlicher erscheine, für den sie noch nicht würdig genug sind, in der Empfindung zu dem der Ewigkeit. 3. In der Bezeichnung Gottes: der Herr, stark und ein Held, der Herr ein Kriegsheld in V. 8 hört man deutlich den Krieger und Sieger David, der so oft in heißem Kampfe Hülfe vom Herrn erbeten und erhalten hatte. Salomoh würde andere Bezeichnungen gewählt haben, weil ihm andere Seiten in dem Verhältnisse Gottes zu Israel in den Vordergrund traten. 4. Der

funfzehnte Ps. ist dem unsrigen so auffallend verwandt, daß die Gründe, welche dort die Davidische Abfassung außer Zweifel stellen, namentlich das: in deinem Zelte, V. 1, auch in Bezug auf unseren Ps. Geltung haben. Verwandt mit dem unsrigen ist auch der von David verfaßte neunzehnte Ps. Ebenso wie hier, dient dort die Größe Gottes als Herr der Welt im Eingange nur als Grundlage für den eigentlichen Zweck des Sängers. — Völlig verwerflich ist endlich die Ansicht, daß unser Ps. ein Siegeslied bei einer Rückkehr der Bundeslade aus dem Kriege sey. Schon zu dem zweiten Theile will diese Ansicht kaum passen: denn es ist dort von dem Kommen des Herrn, nicht von seiner Rückkehr die Rede, und die Aufforderung an die Thore, sich zu erweitern, setzt voraus, daß der Herr jetzt zum ersten Male in sie einzog, und erscheint als unpassend, wenn Er schon oft aus- und eingegangen. Ganz unbegreiflich ist aber von dieser Ansicht aus der erste Theil. Die Frage: wer wird steigen auf den Berg des Herrn, und wer bestehen an seinem heiligen Orte, war bei einer solchen Veranlassung gar nicht an ihrer Stelle, während sie bei der von uns angenommenen als im höchsten Grade passend erscheint: es galt gleich zu Anfang des neuen Verhältnisses das Wesen desselben festzustellen und dem Volke zum Bewußtseyn zu bringen, galt, dem äußerlichen Pompe, mit dem die Einholung der Bundeslade geschah, ein Gegengewicht zu geben, galt, darauf hinzuweisen, daß die wahrhaftige und nicht blos äußerliche Gemeinschaft mit einem Gotte wie dieser, der Herr der ganzen Erde, und die Theilnahme an seinen Segnungen, nur auf einem Wege zu erlangen sey, dem der wahren Gerechtigkeit, galt auf den hohen Ernst der Anforderungen an die Unterthanen hinzuweisen, welcher aus der Herrlichkeit des einziehenden Königes hervorgeht. Unter den heiligen Liedern, welche diesem Zwecke dienten, ist das unsrige, das nach

V. 7—10 beim Einzuge selbst gesungen wurde, das erste. Später folgte Ps. 15.

Der Inhalt ist folgender: Jehovah ist Gott im vollen Sinne, der Herr, weil der Bildner, der ganzen Erde, V. 1. 2. Wer also wird in Wahrheit den Berg des Herrn besteigen und bestehen an seinem heiligen Orte, wer wird in dem neuerrichteten Heiligthume geistlich bei ihm wohnen, und von ihm Segen, Heil und Gerechtigkeit empfangen? Nicht etwa der fleischliche Nachkomme Jakobs als solcher — das wäre ein schlechter Hausgenosse für einen solchen König und Gott — sondern nur der, welcher in Gedanken, Worten und Werken rein und ohne Tadel ist. Nur diese sind Jakob, das Volk des Herrn, nicht der rohe Haufe, der sich dieses Namens fälschlich rühmt, V. 3—6. Die Bundeslade hat sich jetzt den Thoren genähert. Diese werden in dichterischer Personification aufgefordert, sich zu erweitern, damit der herrliche König, damit der Herr, reich an Hülfe für sein Volk, damit der Weltengott seinen Einzug halten möge. V. 7—10.

Ewald hat die Hypothese aufgestellt, daß der Ps. aus zwei ursprünglich ganz verschiedenen Liedern zusammengesetzt sey, V. 1—6 und V. 7—10. Allein der Hauptgrund, auf den er sich beruft, es fehle jeder Übergang und jede Gemeinschaft, verschwindet bei näherer Betrachtung völlig. Die Herrlichkeit des kommenden Herrn ist in beiden Theilen der Grundgedanke. Aus ihr ergibt sich im ersten die Anforderung der Heiligkeit, im zweiten die formell an die Thore, der Sache nach an die Herzen gerichtete Aufforderung, sich zu erweitern. Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider Theile ergibt sich auch daraus, daß der Ps. ebenso mit dem Preise Gottes als Weltengott schließt, wie er damit begonnen, und zwar also, daß Anfang und Schluß sich ergänzen, in V. 1 Jehovah, der Herr

der ganzen Erde, in V. 10 Jehovah, der Herr der himmlischen Heerschaaren.

Das Kommen des Herrn der Herrlichkeit, die daraus hervorgehenden hohen Anforderungen an die Seinen, die Nothwendigkeit, seine Ankunft würdig vorzubereiten, dieß ist der Inhalt des Ps. Dieser geht weit über seine specielle Veranlassung hinaus. Der Herr ist beständig im Kommen begriffen, im Verhältniß zur ganzen Kirche sowohl, wie zum Einzelnen. Die Seinen sollen sich beständig zu seinem würdigen Empfange vorbereiten. Daraus folgt auch, daß die in der älteren Zeit sehr verbreitete messianische Deutung des Psalmes ein bedeutendes Element der Wahrheit in sich hatte. Das Kommen Gottes zu seinem Reiche geschah ja bei der Erscheinung Christi unendlich reeller, als wie da die Bundeslade einzog. Jene niedere Begebenheit war nur der Schatten, der Leib aber war in Christo. Bei diesem wahrhaft reellen Kommen, das seine Abstufungen hat, das Kommen in Niedrigkeit, das Kommen im Geiste, und das Kommen in Herrlichkeit, steigern sich, je nach Verhältniß der größeren Realität, auch die Anforderungen. Die Frage: wer wird steigen auf den Berg des Herrn, und wer bestehen an seinem heiligen Orte, ertönt bei ihm weit ernster, weit lauter die Aufforderung: erhebet ihr Thore eure Häupter.

Daß die Annahme, der Ps. sey mit wechselnden Chören abgesungen, eine grundlose sey, sah schon Venema. Die Fragen in V. 7—10, auf die sich diese Annahme allein gründet, sind nach Analogie der Frage in V. 3 und in Ps. 15, 1 zu beurtheilen, und aus demselben Grunde zu erklären, auf dem der Gebrauch der Frage und Antwort in der Katechese beruht.

Weshalb unser Ps. grade mit Ps. 23 zusammengestellt wurde, das erhellt aus der Vergleichung von V. 3 hier mit V. 6 dort. Der 23ste Ps. schließt mit der Hoffnung, im Hause des Herrn zu wohnen immerdar, unser Ps. beginnt, nach einer Vorbe-

reitung und Einleitung, mit der Frage: wer geeignet sey, bei Gott, auf seinem Berge und an seinem heiligen Orte, zu wohnen. Diese Beziehung der beiden Ps. zu einander ist eine so sinnige, daß sie wohl nicht erst von den Sammlern hervorgebracht ist. Die Vermuthung liegt sehr nahe, daß David sie von Anfang an zu einem Paare verband, und daß somit auch Ps. 23 bei Veranlassung der Versetzung der Bundeslade gedichtet wurde. Dem Ausdrucke des innigen Vertrauens auf den Herrn ließ er sofort, damit nicht von Heuchlern an sich gerissen würde, was ihnen nicht gehörte, die Darlegung der sittlichen Anforderungen folgen, die der Herr an die Seinen macht. Der Hirt Israels ist zugleich der Allmächtige. Wehe dem, der sich seiner Gnade getröstet, ohne heilig zu seyn, wie er heilig ist! Daß der dem unsrigen nahe verwandte Ps. 15 in einem ähnlichen Verhältnisse zu Ps. 14 steht, haben wir schon gesehen.

V. 1. Des Herrn ist die Erde und was sie füllt, der Erdkreis und die auf ihm wohnen. Der Gott, der in einem besonderen Sinne der Gott Israels, ist zugleich Beherrscher der ganzen Erde, und Oberherr aller Dinge. Welch eine heilige Ehrfurcht muß die Unterthanen eines solchen Königes erfüllen! Welch hohe Anforderungen müssen sich an sie stellen! Bei einem Gott läßt sich wohl pathologische Liebe, parteiische Begünstigung der Seinen, ohne Rücksicht auf ihr Herz und ihren Wandel denken, der Gott Israels aber, der im vollsten Sinne Gott ist, kann nicht ohne Ungereimtheit mit Anderen in Verbindung gesetzt werden, als mit solchen, die reinen Herzens sind. Ähnlich wie hier wird schon in Deut. 10, 14 darauf, daß Jehovah Herr Himmels und der Erden, der nicht parteiisch ist, und nicht Geschenke nimmt, die Aufforderung gegründet, das Herz zu beschneiden. ארץ bezeichnet die Erde im Allgemeinen, dagegen תבל, eig. die tragende — die 3 Fut. von יבל, sie trägt — den fruchtbaren Theil der Erde, die

οἰκουμένη, daher der Erde die Fülle zugetheilt wird, der תבל aber speciell die Bewohner.

V. 2. Denn er hat sie über Meere gegründet und über Ströme befestigt er sie. Daß des Herrn die Erde ist mit Allem, was sie füllt und ihren Bewohnern, wird darauf begründet, daß er sie allein zur Erde, trocken, fruchtbar und bewohnbar gemacht hat, und als Erde sie erhält. Ohne ihn würden die Gewässer sie noch oder wieder bedecken wie im Anfang. Über Meere, über Ströme ist s. v. a. also daß sie über das Meer und die Ströme hervorragt, nicht von denselben verschlungen wird. Vergl. die Beisp. des על in solchen Verbindungen bei Gesen. thes. p. 1026. Viele Ausl. denken bei dem Meere und den Strömen an die großen unterirdischen Wasserhöhlen, welche mit dem Weltmeere in Verbindung stehen, an die „große Fluth," welche nach Gen. 7, 11 bei der Sündfluth hervorbrach. „Auf solchen schwachen Grund konnte die Erde nur die Allmacht Gottes gründen." Allein diese Ausl. übersehen, daß in V. 1 nur von der bewohnten und bebauten Erde die Rede ist, daß hier also nur von einer That Gottes die Rede seyn kann, wodurch die Erde bewohnbar und fruchtbar geworden ist und bleibt: die Erde mit ihrer Fülle und ihren Bewohnern gehört dem Herrn, denn er hat sie bewohnbar und fruchtbar gemacht, und er erhält sie in diesem Zustande. Dann war hier die Beziehung auf eine physikalische Geheimlehre nicht passend, auf die nur in einer einzigen St. der Schrift eine leise und versteckte Andeutung sich findet, sondern nur die Hinweisung auf eine allgemein bekannte und in den heiligen Büchern deutlich gelehrte That Gottes. Ferner spricht gegen diese Erkl. der Sprachgebrauch, ימים heißt nichts anders als Meere, נהרות nichts anders als Ströme, und wenn auch allenfalls der Singul. ים von der unterirdischen Wassermasse gebraucht seyn könnte, so doch nicht, worauf schon Luther aufmerksam macht, der Plural.

Endlich geht es nicht an, diese St. von der Grundst. Gen. 1, 9. 10 loszureißen, auf der sie offenbar ruht, und von den Parallelst. Ps. 136, 6 „der die Erde ausdehnt über den Wassern," wo alles Vorherg. und Nachfolg. in bestimmter Beziehung auf Gen. 1 steht, Ps. 106, wo ebenfalls die Scheidung zwischen Land und Meer mit genauem Anschließen an die Genesis hervorgehoben wird, Hi. 38, 8 ff., wo es als eine der größten Wunderthaten Gottes gepriesen wird, daß er dem Meere Thüren und Riegel gegeben, und ihm seine festen Gränzen bestimmt. Durch diese Bemerkungen hoffen wir die Beziehung auf die unterirdischen Gewässer für immer beseitigt zu haben. — Der Wechsel des Modus ist nicht außer Acht zu lassen. Das יסדה bezieht sich auf die Schöpfung, יכוננה auf die Erhaltung, Luther: „denn es je aus großer Kraft Gottes zugehet, daß die Städte und Länder, so an Meeren und Wasserflüssen gelegen sind, durch das Wasser nicht verderbt und zerrissen werden." S. v. a. er hat sie gegründet über Meeren und Strömen und befestigt sie über denselben.

V. 3. Wer wird besteigen den Berg des Herrn und wer wird bestehen an seinem heiligen Orte. Die Frage erhebt sich auf dem Grunde von V. 1 und 2 und dem Sinne nach richtig übers. Mehrere: wer wird also steigen. Ist der Herr ein solcher, wer wird dann wohl in seine heilige und herrliche Nähe zugelassen? Gewöhnlich wird erkl.: wer darf steigen auf Jehovahs Berg, wer ist dessen würdig, allein die Vergl. von Ps. 15 zeigt, daß man die gewöhnliche Bedeutung des Fut. beibehalten müsse. Zion ist nicht für Alle der Berg des Herrn, der Tempel nicht für Alle sein heiliger Ort. Nach Zion, zu dem äußerlichen Tempel konnten Alle gelangen, welche gute Beine hatten, aber zu dem Berge des Herrn und zu seinem heiligen Orte gelangen, so gewiß als er der Gott der ganzen Erde ist, nur diejenigen, welche reines Herzens sind. Diese

wohnen dort beständig bei ihm, auch wenn sie dem Leibe nach abwesend sind. Dagegen die Gottlosen, wenn sie sich auch der Abstammung von Abraham rühmen können, und unermüdlich sind in Verrichtung der Ceremonien, sind wenngleich anwesend, doch abwesend, sie treten nur auf die Erde und die Steine, Gott schließt sie aus von seiner heiligen Nähe. Daß man so erklären müsse, daß das Besteigen des Berges des Herrn und das Bestehen an seinem heiligen Orte nur bildliche Bezeichnung des Gnadenverhältnisses zu ihm sey (Mich.: „als wahres Glied seiner heiligen Kirche und Bürger des Reiches"), das erhellt auch aus dem parallelen fünften V. Das: „der wird empfangen Segen vom Herrn und Gerechtigkeit von seinem Heilsgotte" dort, ist Ausdeutung des: wer wird besteigen u. s. w. hier. Das: den Berg des Herrn besteigen, bezeichnet den Anfang des Zutrittes zu Gott, das Bestehen an seinem Orte das beständige Verbleiben in seiner Nähe. קום heißt nicht stehen — dieß ist עמד; die St., die Gesen. für die Bed. stehen anführt, sind nicht beweisend — sondern bestehen. — Luther: „auf diese Frage antworten sobald die hoffärthigen Heiligen: wir, wir sind es, sonderlich die Juden. Denn von Anfang der Welt sind gewesen zweierlei Geschlecht, die nach Gott fragen, und sind noch, werden auch bleiben bis an der Welt Ende. Die ersten waren, welche ohne Herz, ohne Gnade, ohne Geist, allein mit äußerlichen Werken, Ordnungen, Opfern und Ceremonien Gott dieneten, und noch. Wie Cain Gott seine Gabe opferte, aber davon entzog das Herz und die Person." Der S. aber weist die Heuchler ab, und führt die in Selbsttäuschung Befangenen zur Besinnung, indem er die Frage dahin beantwortet, daß so gewiß als Israels Gott der Gott der ganzen Erde, Gott im wahren und vollen Sinne ist, so gewiß auch nur die Reinheit des Herzens und des Wandels den Zugang zu ihm eröffnet. Luther, in wahrhaft theologischer Auslegung: „es ist nicht, der so

oder

oder soviel Psalmen betet oder singt, noch auch der, der soviel Tage fastet oder wachet; noch der, so das Seine unter die Armen austheilet; noch der, welcher anderen prediget, noch der sanftmüthig, leutselig und freundlich ist. Und in Summa auch der nicht, der alle Künste und Sprachen verstehet, und alle Tugenden und gute Werke hat, davon jemals irgend geschrieben oder geredet worden ist; sondern der ist es allein, der dieß einige Stück an sich hat, daß er reine sey innerlich und äußerlich."

V. 4. Der unschuldige Hände hat und reines Herzens ist, welcher nicht hinträgt der Lüge seine Seele und nicht schwöret zum Truge

V. 5: der wird Segen davontragen von dem Herrn und Gerechtigkeit von Gott seinem Heiland, s. v. a. der und nur der wird besteigen den heiligen Berg des Herrn und bestehen an seinem heiligen Orte, das heißt Segen davontragen u. s. w. — Der S. verbindet zuerst zu einem Paare die Unschuld der Hände und die Reinheit des Herzens. Die Hände als Werkzeug der That, das Herz als Sitz der Empfindung. Gottes Anforderungen an die Seinen gehen über das Gebiet der That hinaus. Ihn schauen nur — ganz dasselbe, was hier das steigen auf den Berg des Herrn, und das bestehen an seinem heiligen Orte — die reinen Herzens sind. So wie der S. im ersten Gliede von der That aufsteigt zum Herzen, so steigt er in dem zweiten Gliede von dem Herzen herab zur Zunge, s. v. a. wer die Sünde meidet in Gedanken, Worten und Werken. Wir haben hier dieselbe Dreitheilung, welche schon im Decaloge vorliegt, wo sich auf die Werke das: du sollst nicht tödten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen bezieht, auf die Worte das: du sollst nicht falsch Zeugniß reden, auf die Gedanken das: laß dich nicht gelüsten. Das Herz ist hier aber in den Mittelpunkt gestellt, um darauf hinzuweisen, daß auf dasselbe zuletzt alles ankommt, daß die Reinheit

der Hände und der Zunge in der Reinheit des Herzens wurzelt, und nur insofern Bedeutung hat als sie darin wurzelt. Die Redensart נשׂא נפשׁ findet sich nicht selten, z. B. Deut. 24, 15. Prov. 19, 18. Ps. 25, 1. 86, 4. 143, 8, nur mit dem Unterschiede, daß sie dort mit אל construirt wird, hier mit ל. Die Constr. mit ל hier ist wichtig für die Bestimmung der Bedeutung der Redensart. Gewöhnlich wird sie erklärt: seine Seele erheben. Aber dann paßt das ל nicht: seine Seele erheben der Lüge, kann nicht gesagt werden. Das ל erfordert vielmehr die Bed. tragen, hintragen, nach dem: wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz, und diese Erkl. wird für unsere Stelle, und somit auch für alle übrigen als die richtige bestätigt durch die Vergl. von Ex. 20, 7, und durch das ישא in V. 5: wer seine Seele nicht hinträgt, der wird davon tragen. Das שוא erkl. Mehrere durch Eitles, Nichtiges, Meyer: zu losem Wesen, Stier: Alles was das Herz zum Abgott sich macht außer dem wahren Gott, Einige denken sogar an die Götzen im engeren Sinne. Allein fassen wir das Verhältniß ins Auge, in dem das לשוא zu dem למרמה steht, so zeigt sich, daß nur erklärt werden darf: dem Lug und Trug, und diese Erkl. wird als die allein richtige auch durch Ex. 20, 7 bestätigt: wer nicht Lust hat zu Lug und Trug, und in Folge dessen betrüglich schwört. — Nach dem Vorgange von Stange erkl. Mehrere: wer nicht ausspricht zur Lüge seine Person, d. h. wer den Namen Gottes nicht zur Bekräftigung einer Lüge mißbraucht, mit Berufung auf Ex. 20, 7 לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא, was sie erkl.: du sollst den Namen des Herrn deines Gottes nicht zur Bekräftigung einer Lüge aussprechen. Diese Erkl. liegt schon der Randlesart נפשי, meine Seele, zu Grunde, gegen die schon das entscheidet, daß im ganzen Ps. nie Gott redet. Es ist nun sehr leicht, diese Erkl. als falsch zu erweisen: dagegen spricht, daß die Seele des Herrn nicht stehen kann für seine

Person und diese für seinen Namen, daß die Redensart נשא נפש stehend ist in der Bedeutung die Seele tragen, daß das נשא hier schon wegen des ישא in V. 5 tragen bedeuten muß, und die Bed. aussprechen nie hat (vgl. zu Ps. 15, 3), daß es wegen des Verhältnisses von נפשו zu לבב, und des unverkennbaren Gegensatzes von Seele und Zunge unmöglich ist, das נפשו auf Gott zu beziehen u. s. w. Mehr ist es jetzt an der Zeit, auf die Wahrheit hinzuweisen, von der die falsche Lesart und die falsche Erklärung ausgegangen sind. Es ist dieß die Annahme, daß unsere Worte in Beziehung zu Ex. 20, 7 stehen. Die Übereinstimmung ist so groß, daß eine Erklärung, welche den Zusammenhang zwischen beiden St. zerreißt, unmöglich die richtige seyn kann. Nach der unsrigen aber tritt dieser Zusammenhang deutlich hervor, sobald nur die Stelle des Ex. richtig erklärt wird. Man muß übersetzen: nicht hintragen sollst du der Lüge den Namen des Herrn, d. h. du sollst ihn mit der Lüge unvermengt lassen, ihn nicht zur Bekräftigung einer Lüge aussprechen. Der S. weist nun durch die wörtliche Beziehung auf diese St. darauf hin, daß man selbst seine Seele zur Lüge hintrage, an ihr Lust habe, sey der Grund und Quell des Hintragens des Namens Gottes zur Lüge, wie denn das letztere als Ausfluß des ersteren gleich im Folgenden erscheint. Das einzige sichere Präservativ gegen die schwere Sünde des Meineides ist der Abscheu des Herzens vor Lug und Trug. — In V. 5 kann man in dem: der wird Segen davontragen, mit Amyraldus einen Gegensatz finden gegen den Wahn, daß der hohenpriesterliche oder königliche Segen ohne Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit der Gesegneten wirksam und kräftig sey. Bei der Einholung der Bundeslade segnete nach 2 Sam. 6, 18 David das Volk im Namen des Herrn der Heerschaaren. Die Gerechtigkeit im Parall. mit dem Segen, ist der Segen selbst, sofern er eine thatsächliche Gerechterklärung, die Antwort

Gottes auf die subjective Gerechtigkeit ist, vgl. 1 Kön. 8, 31. 32. Diese Gerechtigkeit als Gabe Gottes ist von der Rechtfertigung wohl zu unterscheiden. Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott geht der Heiligung voraus, die Gerechtigkeit, in dem Sinne, in dem sie hier steht, folgt ihr. Übrigens ist die Reinheit, welche der S. hier als unerläßliche Bedingung des Heiles setzt, nicht als vollendete, fleckenlose Heiligkeit zu denken. Es kommt nur darauf an, daß die innerste Grundrichtung des Gemüthes, das geistliche Auge, Matth. 6, 23 rein ist. Aber freilich, wie die Bedingung des Heiles stets in diesem Leben unvollkommen bleibt, so bleibt auch das Heil ein unvollkommnes.

V. 6. Dieß ist das Geschlecht, das ihn verehret, die dein Antlitz suchen sind Jakob. Nachdem der S. diejenigen, denen der Zugang zu Gott eröffnet ist, bestimmt hat, hebt er noch einmal nachdrücklich hervor, daß diese und nur diese wirklich Verehrer des Herrn und somit Theilnehmer seiner Gnade, Glieder seiner Gemeinde seyen. Der Name der den Herrn Suchenden (die Texteslesart דֹּרְשׁוֹ, die verwerfliche Randlesart דֹּרְשָׁיו) seiner Verehrer, cursirte, wie es scheint, wie eine Münze, und das ganze Volk pflegte sich mit diesem Namen zu benennen. Der S. aber vindicirt ihn denen, welchen er zukommt. Nur derjenige verdient diesen Namen, der Gottes Gebote erfüllt. Nur das heißt Gott verehren, wenn man sich der Reinheit des Herzens befleißigt. — Das Antlitz des Herrn sehen, heißt seiner Gnade theilhaftig werden, also das Antlitz des Herrn suchen, sich um seine Gnade bewerben, aufrichtig streben, daß man ihm gefalle. Dieß Streben gibt sich aber darin kund, daß man der Reinheit des Herzens nachtrachtet, als dem einzigen Mittel Gott zu schauen, ihm zu gefallen. Jakob steht für das Geschlecht Jakobs. Daß Jakob steht und nicht Israel, erklärt sich aus dem Gegensatze gegen einen herrschenden Wahn. Das Volk legte auf die Abstammung von Jakob großes Gewicht,

und meinte, ein fleischlicher Nachkomme Jakobs und ein Mitglied des Bundesvolkes sey identisch. Dagegen bemerkt aber d. S., nur diejenigen, welche mit Eifer in der Heiligung ringen nach dem Wohlgefallen Gottes, seyen wahre Nachkommen Jakobs, und bilden das Bundesvolk, das unter der Herrschaft der Gnade steht. Die übrigen gehören trotz ihrer Abstammung von Jakob, doch nicht zu Jakob, sondern seyen Heiden und somit Kinder des Zornes. Zu vergl. sind die St., wo die gottlosen Mitglieder der Gemeinde zur Verspottung ihrer auf die äußere Theilnahme an derf. gegründeten Ansprüche als Heiden oder Unbeschnittene, oder speciell als Cananiter oder mit dem Namen eines andern heidnischen Volkes bezeichnet werden, Jerem. 4, 4. 9, 25. Jes. 1, 10. Ez. 16, 3 u. a. Christol. Th. 2. S. 398 ff. Im N. T. ist genau entsprechend Röm. 9, 6. 7: denn nicht alle die von Israel sind auch Israel u. s. w. Daß die Anrede auf einmal an Gott gerichtet wird: die dein Antlitz suchen, gibt der Aussage, die vor dem Angesichte Gottes abgelegt wird, Nachdruck. — Nach Stier u. A. soll hier das „wahre Israel an die Stelle des nach dem Fleische von Jakob stammenden" gesetzt werden, „und wer aus allen Heiden nach dem Herrn fragt, der empfängt den Segen Abrahams und gehört zu Jakob." Das Richtige aber ist, daß wir hier nur die Vorstufe haben zu dem: unter allerlei Volk u. s. w., und noch nicht dieses selbst. Zunächst wird nur eine Scheidung unter Israel vorgenommen, der Wahn zurückgewiesen, daß die Gnade Gottes mit der Abstammung von Jakob und dem was mit ihr auf einer Linie liegt, gegeben sey. — Abzuweisen ist als hart und gezwungen die Erkl., welche, den Parallelismus zerstörend, das Jakob als Apposition nimmt: dieß das Geschlecht seiner Verehrer, die dein Antlitz suchen, Jakob, d. h. die ächten wahren Jakobiten, wobei namentlich die Anrede an Gott unerträglich ist; ebenso die Erkl.: die dein Antlitz suchen, o Jakob, f. o Gott

Jakobs, und die Annahme, daß davor das אלהי ausgefallen sey.

V. 7. Der Feierzug, der die Bundeslade geleitet, hat sich nun der Burg Zion genaht. Der S. redet die Thore derselben an, und ermahnt sie, daß sie sich erhöhen sollen, damit der herrliche König seinen Einzug halten könne. Erhebet ihr Thore eure Häupter und erhebet euch ihr ewigen Pforten, daß der König der Ehren komme. Der König der Ehren ist der ehrenreiche, herrliche König. Was zunächst nur dichterische Figur ist, soll auf dem geistlichen Gebiete wirklich geschehen. Was die äußeren Thore thun sollten, wenn sie vernunftbegabt wären, das soll von den Herzen, welche fähig sind, die Größe und Herrlichkeit des herannahenden Königs zu fassen, wirklich geleistet werden. Hier sollen sich die Thore und Pforten wirklich erweitern. Für sie soll all der weite Raum in Anspruch genommen werden, der früher der Welt und Sünde zum Eingange diente. Diese Anwendung, die mehr als solche, die Auslegung ist, ergibt sich sofort, sobald die Aufforderung auf ihr von d. S. selbst angegebenes warum zurückgeführt wird. — Mit der Bundeslade kam auch der Herr in der ganzen Fülle seiner Herrlichkeit, mit dem ganzen Reichthum seiner Gnaden und Gerichte, vgl. in Bezug auf die Bedeutung der Bundeslade Num. 10, 35. 36. Christol. Th. 3. S. 523 ff. Es handelte sich hier nicht um bloße Ortsveränderung eines Symboles; es trat eine neue Epoche in dem Verhältniß des Herrn zu seinem Volke ein, und d. S. ermahnt das Volk, diese Zeit seiner Heimsuchung wohl zu erkennen. Lange hatte die Bundeslade wie im Grabe geruht, vgl. Beitr. Th. 3. S. 48, jetzt, da sie aus demselben wieder erstand, da der Herr wieder unter seinem Volke Wohnung machen wollte, galt es, daß dieses den Kommenden würdig empfing, damit sein Kommen ihm nicht zum Fluche, sondern zum Segen gereiche.

V. 8. Wer ist er, der König der Ehren? Der Herr, stark und ein Held, der Herr, ein Kriegesheld. Es ist jedenfalls natürlicher, anzunehmen, daß hier ein zweiter Chor mit der Frage einfalle, als mit Anderen, daß der S. die Thore die Frage thun lasse. Doch ist auch die erstere Annahme eine unnöthige. Die Frage liegt auf gleicher Linie mit der Frage in V. 3 und Ps. 15, 1 und dem: fragst du wer er ist? Sie soll nur die Aufmerksamkeit wecken. Venema: „damit die Zioniten angeleitet würden, die Eigenschaften des Königes ernst zu betrachten." Das מִי hat nach Mehreren in der Frage hier adverbialen Charakter: wer ist da, und steht deshalb ohne Art. und voran. Vgl. Ew. kl. Gr. § 446. Nach Andern aber ist es das wirkliche Pronomen. In Bezug auf die Antwort bemerkt treffend Calvin: „die ehrenden Beinamen, durch welche der S. hier Gottes Kraft erhebt, haben die Absicht, dem Bundesvolke zu zeigen, Gott sitze nicht müßig im Tempel, sondern auf daß er bereit sey, den Seinen Hülfe zu leisten, und seine starke Hand zur Beschützung ihres Heiles auszustrecken." Israel, von weit mächtigeren Völkern umgeben, konnte, wie noch jetzt die kleine Heerde im Angesichte der Welt, die Hoffnung des Heiles nur auf seinen himmlischen Heldenkönig gründen. Zu vgl. Ex. 15, 3. Num. 10, 35. 36. 1 Sam. 17, 45, wo David zu Goliath: „ich komme zu dir im Namen Jehovahs, der Heerschaaren, des Gottes der Kriegsschaaren Israels," und V. 47: „des Herrn ist der Krieg und er gibt euch in unsere Hand."

V. 9. Erhebet ihr Thore eure Häupter und erhebet sie ihr ewigen Pforten, daß der König der Ehren komme. Die Aufforderung wird mit geringer Veränderung wiederholt, um an sie eine zweite Frage zu knüpfen, weil die erste Antwort noch nicht genügt, die Herrlichkeit des Königes der Ehren nur unvollständig dargelegt hat.

V. 10. Wer ist er, der König der Ehren? Der Herr, der Heerschaaren, er ist der König der Ehren. Nach Mehreren, zuletzt Köster, soll das Jehovah Zebaoth Bezeichnung des Kriegsgottes seyn. Allein der Parallelismus, auf den man sich zu Gunsten dieser durchaus willkürlichen Erkl. beruft, spricht grade gegen dieselbe. Das Jehovah Zebaoth muß nothwendig über den Inhalt von V. 8 hinausgehen. Denn sonst erscheint die wiederholte Frage nicht als motivirt. Das Neue in dem Inhalte von V. 9 und 10 ist, daß der Gott, der in V. 8 als der Held auf Erden, als der Gott der irdischen Heerschaaren (Israel wird schon im Pent. als das Heer Gottes צבאות יהוה bezeichnet, Ex. 12, 41) bezeichnet worden, auch der Gott der himmlischen Heerschaaren sey. Das erste in dem rechten und vollen Sinne seyn konnte er nur, wenn er zugleich das zweite ist, wie ja Gott überhaupt nur dann im vollen Sinne der Gott Israels seyn kann, wenn er zugleich der Weltengott ist. Was Gott auf Erden, das hängt davon ab, was er im Himmel ist. Hat er dort Genossen, so ist er auch auf Erden nicht der König der Ehren im vollen Sinne. So kehrt der Schluß zum Anfang zurück, wo der Herr ebenfalls als Weltengott gepriesen worden, und das Ganze, bestimmt in der Gemeinde eine lebendige Anschauung von der Herrlichkeit des kommenden Gottes hervorzurufen, läuft aus in diejenige Bezeichnung Gottes, in der diese Herrlichkeit sich am klarsten abspiegelt, Michaelis: plus enim et majus et brevius quid dicere de eo vobis non possum. — Die Heerschaaren sind immer die himmlischen, nie die geschaffenen Dinge überhaupt. Denn in der St. Gen. 2, 1 ist das: Himmel und Erde, gewissermaßen als Zusammensetzung zu nehmen, in der Bed. des Weltall, und das Heer gehört demselben nur nach dem einen seiner beiden Theile an. In der Bed. das Universum kommt das Himmel und Erde unläugbar in C. 2, 4 vor, wo der Mensch als Pro-

duct von Himmel und Erde bezeichnet wird. Wie hier dem Himmel zugleich zugetheilt wird, was allein der Erde angehört, so in V. 1 zugleich der Erde, was allein dem Himmel angehört. Die himmlischen Heerschaaren Gottes nun zerfallen in die geistigen, die Engel, und in die materiellen, die Sterne. Keine einzige Stelle setzt die Engel zu den Sternen in ein näheres Verhältniß, als daß beide zusammen die himmlische Heeresmacht Gottes ausmachen, und die zuversichtliche Behauptung von Gesenius: quippe quas (die Sterne) ab angelis geniisque coelestibus habitatas esse existimarent, muß als unbegründet abgewiesen werden. Daß die Benennung sich durchaus vorwiegend und gewöhnlich auf Sonne, Mond und Sterne bezieht, erklärt sich aus dem Gegensatze gegen den Sabäismus, der viel dazu beitrug, daß der Name Jehovah Zebaoth sich zu solcher Bedeutung erhob. — Daß man nicht mit Gesenius u. A. übersetzen darf: Jehovah der Heerschaaren, sondern nur: Jehovah, der Heerschaaren, so daß der allgemeine Begriff Gott aus dem Jehovah herauszunehmen ist, wurde schon in der Christol. Th. 3. S. 218 nachgewiesen. Dafür spricht 1. Daß das יהוה als nom. propr. durchaus nicht im stat. constr. stehen kann. 2. Das יהוה אלהים צבאות in mehreren St., wie Ps. 59, 6. 80, 5. 3. Das ארני צבאות in Jes. 10, 16. 4. Das κύριος σαβαώθ der LXX und des N. T., Röm. 9, 29. Jac. 5, 4, welches zeigt, daß das צבאות gewissermaßen als selbstständig betrachtet wurde. Auf der andern Seite werden diejenigen, welche, das Zebaoth zu voller Selbstständigkeit erhebend, behaupten, es sey gradezu Gottesname gewesen, wie neuerlich Baumgarten, schon dadurch zurückgewiesen, daß das צבאות nie anders vorkommt, als in Verbindung mit einem Namen Gottes. — Im Pentateuch findet sich zwar in Gen. 2, 1 die Grundlage für die Benennung Jehovah Zebaoth, nie aber diese Benennung selbst. Daß dieß nicht, wie bei Ezechiel

und Hiob, aus einer Absicht des Verf., daß es nur daraus erklärt werden kann, daß zur Zeit, da er schrieb, der Name noch nicht gebildet war, erhellt daraus, daß er sich auch in dem Buche Josua und der Richter nicht findet. Es wäre ein seltsamer Zufall, wenn grade die drei Bücher, welche die Geschichte der ältesten Zeit erzählen, sich dieses Namens absichtlich enthielten.

---

## Psalm 25.

Der Psalm beginnt und schließt mit der Bitte um Errettung von den Feinden, und diese ist als das eigentliche Thema desselben zu betrachten. Denn die Vergebung der Sünden, welche der S. in der Mitte mehrfach in Anspruch nimmt, kommt nur als Grundlage der Errettung in Betracht. Von sittlicher Kräftigung aber ist in dem ganzen Ps. nicht die Rede.

Spuren einer individuellen Veranlassung fehlen in dem Inhalte durchaus, und gegen eine solche spricht auch die Bitte für Israel zum Schlusse. Denn der Übergang von dem Einzelnen zu dem Ganzen ist viel leichter, wenn der Ps. von vornherein die Bestimmung hatte, die Gottesfürchtigen zur Hoffnung auf die Leitung und Bewahrung des Herrn in feindlicher Bedrängung zu erwecken. Endlich entscheidet gegen eine individuelle Beziehung auch die Form. Die alphabetische Anordnung, die sich hier, wie in Ps. 34. 37. 111. 112. 119. 145 findet, eignet überall nur nicht individuellen Psalmen, und scheint ihrer Natur nach nur für solche geeignet zu seyn.

Gegen den durch die Überschrift bezeugten Davidischen Ursprung, mit dem das Thema vortrefflich in Einklang steht — David, der so ganz besonders durch feindliche Bedrängung zu leiden hatte, behandelt grade dieses Thema mit besonderer Vor-

liebe, erkannte es als eine Hauptaufgabe seines Lebens, hier Andere zu trösten mit dem Troste, mit dem er selbst von Gott getröstet worden war — hat man eben jene alphabetische Anordnung geltend gemacht: diese Künstelei gehöre der spätern Zeit des gesunkenen Geschmackes an. Ganz mit demselben Rechte könnte man aber auch Lieder, wie: Befiehl du deine Wege, P. Gerhardt, und: Wie schön leucht uns der Morgenstern, Nikolai, absprechen, weil in den Versanfängen dieser Lieder eine Künstelei vorkomme, wie sie sich bei so vorzüglichen und kräftigen Dichtern nicht erwarten lasse. Eine einzige Überschrift, worin ein alphabetischer Psalm David beigelegt wird, muß ja mehr beweisen, als diese aprioristische Voraussetzung. Solcher Überschriften aber sind mehrere vorhanden. Dazu kommt, daß wenigstens zwei alphabetische Psalmen, Ps. 9 und 10, nach sicheren inneren Gründen David angehören. Endlich, wir läugnen, daß die alphabetische Anordnung mit Recht als „Künstelei" bezeichnet werde. Sie gehört im Allgemeinen zu den Mitteln, der poetischen Rede den ihr nothwendigen Charakter der gebundenen zu geben, und liegt also auf gleicher Linie mit dem Parallelismus membrorum und mit dem Ansatze zur Strophenbildung. Den Vorwurf der Künstelei würde sie nur dann verdienen, wenn sie, deren Gebrauch durch die Natur der Sache in enge Gränzen eingeschlossen wird, widerstrebendem Stoffe aufgenöthigt, wenn sie auch bei solchen Ps. angewandt würde, in denen ein regelmäßiger Fortschritt des Gedankens und der Empfindung an seiner Stelle ist. Sie findet sich aber, wenigstens in strengerer Durchführung, nur bei einer einzigen Klasse von Psalmen, solchen, in denen sich das Bestreben kund gibt, für ihren Gegenstand einen Schatz einzelner Sprüche mitzutheilen, die von Anfang bis zu Ende dasselbe Thema in verschiedenartigen Wendungen und mit immer neuem Ansatze behandeln. Für solche Ps. ist die alphabetische Anordnung, die Durch-

führung des Gedankens durch das ganze Alphabet, das Symbol der Vollständigkeit zugleich und der Abgerissenheit, die durchaus naturgemäße. De Wette freilich meint, der Unzusammenhang sey die Folge, nicht die Ursache der alphabetischen Zusammenstellung. Allein bei dieser Annahme lassen sich die vorliegenden Thatsachen nicht erklären: der Zusammenhang wird durch die alphabetische Anordnung keineswegs so ausgeschlossen, daß es nicht der eifrigen Bemühung gelingen sollte, beides bis auf einen gewissen Grad mit einander zu verbinden. In den Ps. aber läßt sich gar kein Streben nach diesem Ziele wahrnehmen. Für die Psalmendichter war die Nothwendigkeit, den Zusammenhang wegen der alphabetischen Anordnung aufzugeben, um so weniger vorhanden, da sie diese Anordnung freier handhabten, wie dieß bei irgend einem andern Volke geschehen ist. Durch diese Thatsache wird zugleich der Vorwurf der Künstelei noch um so mehr beseitigt. Auch auf dem ihr eigenthümlichen Gebiete wird die alphabetische Anordnung immer nur grade so weit fortgeführt, als dieß ohne Künstelei geschehen kann. Wie wenig derselbe so ohne weiteres gegen die alphabetische Anordnung erhoben werden darf, daß dieselbe einem bestimmten Bedürfniß entspricht, das erhellt auch daraus, daß sie sich bei den verschiedensten Völkern vorfindet, und zwar überall bei Poesieen einer bestimmten Gattung.

Was man sonst noch gegen den Davidischen Ursprung vorgebracht hat, ist ohne alle Bedeutung. So wenn man bemerkt, die Bitte um Erlösung Israels aus allen seinen Nöthen zum Schlusse passe nicht in Davids Zeit, als ob es nicht der Noth zu allen Zeiten, auch den glücklichsten, genug gäbe, und als ob mit der Davidischen Abfassung die Bestimmung ausschließlich für die Davidische Zeit gegeben wäre.

Die herabsetzenden Urtheile, welche der Ps. erfahren hat, beruhen auf Verkennung seiner eigenthümlichen Art und Bestim-

mung. Als alphabetischer ist er schön, und wer ihn in Stimmungen liest, für welche alphabetische Ps. gehören, wird ihn schön und erbaulich finden.

Die alphabetische Anordnung ist in unserem Ps. nicht streng durchgeführt. Wie der erste, so fängt auch der zweite Vers wieder mit א an, und das ב folgt erst beim zweiten Worte. Ferner, das ו ist entweder ganz ausgefallen, oder findet sich nicht zu Anfang, sondern in der Mitte des V. Das ק fehlt ganz. Dagegen finden sich zwei Verse, die mit ר anfangen. Nach dem letzten Buchstaben ת findet sich noch ein Vers, der mit פ anfängt. Es haben nun mehrere Critiker, bis auf Hitzig und Ewald, geglaubt, durch Emendationen diese Abnormitäten beseitigen zu müssen. Allein sehr gewichtige Gründe erheben sich gegen ein solches Verfahren. 1. Grade bei den alphabetischen Ps. sind Versehen in hohem Grade unwahrscheinlich, eher läßt sich hier das Entgegengesetzte, die Beseitigung der Abnormitäten durch die Abschreiber erwarten. 2. Solche Abnormitäten finden sich in allen alphabetischen Ps. ohne Ausnahme. 3. Es läßt sich in den Abweichungen zwischen den einzelnen Ps. eine Stufenfolge bemerken, zuerst solche, in denen die Abnormitäten nur vereinzelt sind, so daß sie wohl zu kritischen Versuchen einladen können, dann solche, in denen sich nur ein Ansatz zur alphabetischen Anordnung vorfindet, wie Ps. 9 und 10, und bei deren Anblick jede nicht völlig verwegene Kritik verzagen muß, endlich solche, bei denen die alphabetische Anordnung sich gar nicht mehr in den Versanfängen, sondern nur noch in der Zahl der Verse geltend macht. Die großen Abweichungen erweisen die kleinen als ursprünglich und vom Verf. ausgegangen. 4. Mehreres führt speciell bei uns. Ps. darauf, daß an Änderungen gar nicht zu denken ist. Die Auslassung des ק kann um so weniger zufällig seyn, da grade das im Alphabet ihm folgende ר seine Stelle ersetzt; auch gelingt es weder bei dem ק noch bei dem ר

etwas Passendes nachzuweisen, was hätte gesetzt werden können, und es liegt deutlich zu Tage, daß der Verf. sich hier im Interesse des Sinnes über die Form hinwegsetzte. Der erste V. und der letzte geben sich schon dadurch, daß sie nur eingliedrig sind, während alle übrigen zweigliedrig, als außer der Reihe der übrigen stehend, als Anfang und Schluß zu erkennen, und so ist es natürlich, daß sie auch in Bezug auf die alphabetische Anordnung diesen Charakter bewahren, daß das א, obgleich V. 1 mit ihm beginnt, doch, indem dieß gewissermaßen als zufällig betrachtet wird, zu Anfang der eigentlichen Durchführung in V. 2 noch einmal wiederkehrt, doch so, daß ihm, weil ihm doch schon gewissermaßen sein Recht widerfahren, nicht der ganze V. zugewiesen wird, sondern im zweiten Worte gleich das ב nachfolgt, und daß der letzte V. mit seinem פ, für das ebenso gut auch jeder andere Buchstabe hätte stehen können, ganz außerhalb der alphabetischen Anordnung steht. Hitzigs Versuch, das אלהי in V. 2 zu V. 1 zu ziehen, beruht auf gänzlicher Verkennung dieser Correspondenz von Anfang und Ende und ebenso auch seine sonderbare Hypothese in Bezug auf das פ.

---

V. 1. Zu dir, o Herr, trag' ich meine Seele. Das Tragen der Seele zu dem Herrn — נשא נפש heißt immer die Seele tragen, hintragen, nie die Seele erheben, vgl. zu Ps. 24, 4, dann Deut. 24, 15 — bezeichnet das herzliche Verlangen nach ihm. Die Seele ist da, wo der Gegenstand ihrer Neigung. Die nähere Bestimmung ergibt sich aus dem Folgenden, wo von dem Hülfesuchen bei dem Herrn die Rede ist. Hienach ist das Verlangen hier auf den Herrn als auf den Heiland, den Helfer in aller Noth gerichtet, vgl. Ps. 143, 8, wo das Tragen der Seele zu dem Herrn im Parall. steht mit dem vertrauen auf ihn: „laß mich hören am Morgen deine Gnade, denn auf dich vertraue ich, thue mir kund den Weg, darauf ich gehe,

denn zu dir trag' ich meine Seele." Der S. sagt, daß er in der Bedrängniß nicht, wie die Gottlosen, seine Seele bald hier bald dorthin trage, bald dieß bald jenes Irrlicht menschlicher Hülfe zu erhaschen suche, sondern sich allein mit seinem Verlangen auf den Herrn richte, und in seinem Schutze beruhe. In der Form der Thatsache wird zugleich eine Ermahnung ausgesprochen: das: ich trage, was dem Leidenden in den Mund gelegt wird, in dessen Namen der S. redet, schließt das: trage, in sich. Das lebhafte und ungetheilte Verlangen nach der Hülfe des Herrn ist die unerläßliche Bedingung und zugleich der sichere Grund ihrer Gewährung.

V. 2. Mein Gott, auf dich vertraue ich, nicht mög' ich beschämt werden, nicht mögen frohlocken meine Feinde über mich. S. v. a. darum möge ich nicht u. s. w. Das Vertrauen auf Gott hier entspricht dem Tragen der Seele zu ihm im vor. V. Der S. gründet seine Bitte um Hülfe auf die allgemeine Wahrheit, daß derjenige nie zu Schanden werde, welcher auf Gott hoffe, wie diese Lehre, das: „denn welcher seine Zuversicht auf Gott setzt, den verläßt er nicht," der Grund seiner Hoffnung, seiner Zuversicht und Freudigkeit zum Gebete, dieser Obersatz, aus dem er hier auf den besonderen Fall schließt, in V. 3 ausdrücklich ausgesprochen wird.

V. 3. Auch alle, die dein harren, werden nicht beschämt, beschämt werden, die ohne Ursach treulos handeln. Das harren entspricht dem Tragen der Seele zu dem Herrn und dem vertrauen auf ihn im Vor. Das auch, das nach der oberflächlichen Bemerkung Einiger um des Alphabetes wegen herbeigezogen seyn soll, zeigt an, daß der Leidende für sich nicht etwas Besonderes in Anspruch nimmt, sondern nur dasjenige, was Allen zukommt, die mit ihm zu derselben Klasse gehören. Nur wo dieß auch gesprochen werden kann, hat das Gebet ein solides Fundament. Die Fut. sind nicht etwa

mit mehreren Ausl. optat. aufzufassen, bei welcher Auffassung der V. einen höchst matten Charakter enthält, sondern sie sprechen eine allgemeine Wahrheit aus. Das בגד steht hier in seiner gewöhnlichen Bed. treulos handeln. Die Treulosigkeit ist hier nicht eine solche, welche gegen Gott, sondern welche gegen den Nächsten verübt wird. Unter den Begriff der Treulosigkeit fiel jede Verletzung der Nächstenpflicht. Denn zwischen allen Gliedern der Gemeinde des Herrn bestand ein brüderliches Verhältniß, alle waren Genossen derselben leiblichen und geistlichen Abstammung, alle Mitgenossen des Bundes, und hatten als solche nicht blos Gott, sondern auch einander Liebe gelobt. Treulosigkeit aber ist Verletzung der schuldigen und gelobten Liebe. Die Treulosigkeit konnte sich aber auch in der Verletzung specieller Verhältnisse zeigen, die sich auf Grund der allgemeinen erhoben, vgl. Ps. 41, 10. Der höchste Grad des Frevels ist da vorhanden, wo die Treue ohne Ursache, ריקם, ohne Reizung von der andern Seite gebrochen, die Treulosigkeit gegen den Treuen verübt wird. — Mehrere sind zu falscher Erkl. durch die Meinung veranlaßt worden, es finde nach der gegebenen kein passender Gegensatz statt zwischen den Harrenden des Herrn und den Treulosen, deshalb könne nur an Treulosigkeit gegen Gott gedacht werden. Allein der Grund beweist nichts: denn die Hoffnung auf Gott erhebt sich nur auf dem Grunde eines guten Gewissens, die Seele, die nicht treu ist gegen den Nächsten, kann sich nicht der Hülfe Gottes getrösten, so oft sie den Ansatz dazu nimmt, tönt ihr das furchtbare: weichet von mir ihr Ubelthäter, entgegen. An Gott aber als Object der Treulosigkeit zu denken, verbietet schon das: ohne Ursache, eig. leer, dann ohne Grund, wie wir von leeren, d. h. grundlosen Entschuldigungen reden, was ganz in derselben Verbindung, von unveranlaßter Verletzung der Nächstenpflichten, schon in Ps. 7, 5 vorgekommen, vergl. das entsprechende שׂנאי חנם

in

in Ps. 69, 5. Auf Gott kann sich das: ohne Ursache, nicht beziehen, weil es sich da von selbst versteht. Leichtsinnig, freventlich aber, oder auf eitle, nichtige Weise heißt das ריקם, welches als sprachlicher Beweis für den Davidischen Ursprung uns. Ps. betrachtet werden kann, da es außer Ps. 7, 5 gar nicht in ähnlicher Verbindung vorkommt, nie. Ganz entscheidend aber ist die Beziehung, in der das: „die ohne Ursache treulos sind," auf das: „meine Feinde" in V. 2 steht: laß mich, der ich auf dich vertraue, nicht beschämt werden, denn Alle, die dein harren, werden nicht beschämt; laß meine Feinde nicht jubeln über mich, denn alle, die, wie meine Feinde, ohne Ursache treulos sind, dürfen nicht jubeln, sondern werden beschämt, so daß es hier die Rollen seltsam wechseln hieße, wenn du sie jubeln, mich aber beschämt werden ließest. Endlich ist das: und mit Haß der Gewaltthat hassen sie mich, in V. 19 um so mehr zu vergl., je unverkennbarer der Schluß dem Anfange entspricht.

V. 4. Deine Wege, o Herr, thu mir kund, deine Pfade lehre mich. Die Ausl. verstehen hier meist unter den Wegen und Pfaden des Herrn die ihm wohlgefällige Handlungsweise. Der S. soll den Herrn um sittliche Einsicht und Leitung bitten, damit er auf diese Weise seines Beistandes würdig werde. Das Richtige ist aber vielmehr, daß der S. hier nur in andern Ausdrücken die schon im Vor. enthaltene Bitte wiederholt, daß die Wege Gottes die Wege des Heiles sind, die er den Seinen kund thut, damit sie dieselben betreten, eine nähere Bestimmung, die sich aus der Person des Redenden ergibt: es ist nicht von den Wegen Gottes überhaupt, sondern für die leidenden Frommen die Rede, und diese können nach seinem Wesen und Worte nur Wege des Heiles seyn. Daß diese Erkl. die richtige, erhellt aus dem Zusammenhange, der durch die Bitte um sittliche Leitung auf unangenehme Weise unterbrochen wird — auch in dem verwandten Ps. 34 geht die

Bitte nur auf Bewahrung des Herrn in der Noth; erhellt ferner aus dem denn in V. 5: „lehre mich deine Wege und leite mich auf denselben, denn du bist mein Heilsgott.“ Soll diesem denn sein Recht wiederfahren, so kann das Kundthun der Wege und die Leitung auf denselben nur das Heil und die Rettung bezeichnen. Wie stringent dieser Beweis sey, erhellt schon aus der Bemerkung De Wette's (ält. Aufl.), das zweite Glied dies. V. hänge (nach seiner Erkl.) nicht eng mit dem vorigen zusammen (und doch zeigt das כי, daß ein solcher Zusammenhang nothwendig stattfinden müsse), und man dürfe das mein Rettungsgott, nicht zu genau nehmen! Dann spricht für diese Erkl. V. 10, wo die Wege Gottes unläugbar und allgemein zugestanden die Wege sind, die er die Seinen führt, vgl. das: „alle seine Wege sind Recht,“ in Deut. 32, 4. Ebenso auch V. 9.

V. 5. Leite mich in deiner Wahrheit und lehre mich, denn du bist mein Heilsgott, auf dich harre ich immerfort. Die Ausl. erklären meist das: in deiner Wahrheit, in der wahren und dir wohlgefälligen Gottseligkeit, oder auch (Hitzig): in der Treue zu dir. Dagegen spricht aber zuerst derselbe Grund, durch den schon die falsche Erkl. des vor. V. zurückgewiesen wurde, das כי. Dann ist אמת יהוה immer die Wahrheit und Treue, die Gott angehört, nie die Wahrheit, die er verlangt und die ihm wohlgefällig ist, oder die Treue gegen ihn, vgl. Ps. 30, 10. 71, 22. 91, 4. Endlich spricht gegen diese Erkl. noch V. 9: „alle Wege des Herrn sind Gnade und Wahrheit.“ Hier, wie dort und immer ist die Wahrheit Gottes seine Treue in der Erfüllung seiner Verheißungen. Insofern diese sich in den Schicksalen des S. offenbaren soll, stellt er sie als den Weg dar, auf welchem er bittet von Gott geleitet zu werden (das הדריך gewöhnlich mit ב des Weges, worin man geleitet wird), gradeso wie er in V. 9 sagt, Gott leite die Sanftmüthigen im Rechte, auf der Bahn dess. Vgl. auch Ps.

26, 3. Bei dem: und lehre mich, ist zu ergänzen: deine Wahrheit, laß sie mich aus Erfahrung erkennen. Es scheint, daß das ו hier die Stelle eines Vav zu Anfang eines Verses vertritt, wo es nicht füglich gesetzt werden konnnte, und daß der S. auf diese Bedeutung dess. dadurch aufmerksam macht, daß er das im eben Vorhergehenden gebrauchte Wort wiederholt, und es auf abrupte Weise einführt: das Fremdartige des למדני sollte darauf hinführen, daß es mit Rücksicht auf die alphabetische Anordnung gesetzt worden. Die Begründung in der zweiten Vershälfte gehört außer der ersten auch dem vorigen V. an. Gott muß sich des S. annehmen, denn er ist sein Heiland und der einige Grund seiner Hoffnung.

V. 6. Gedenke deiner Erbarmungen, o Herr, und deiner Gnaden, denn sie sind von Ewigkeit. Gott kann nicht sich selbst ungleich werden, seinen Charakter verläugnen. Ist Liebe und Güte von Ewigkeit her ihm eigen gewesen, hat er sich stets über die Seinen erbarmt wie ein Vater über seine Kinder, so kann er auch nicht anders, als den S., der unter die Zahl der Seinen gehört, seiner Liebe und Barmherzigkeit theilhaftig werden lassen.

V. 7. Der Sünden meiner Jugend und meiner Missethaten gedenke nicht, nach deiner Gnade gedenke mein, wegen deiner Güte, o Herr. Das Verhältniß zum vor. V. bezeichnet Calvin so: „weil unsere Sünden eine Scheidewand aufrichten zwischen uns und Gott, so daß er unsere Wünsche nicht erhört, oder die Hand ausstreckt um uns zu helfen, so hebt David jetzt dieses Hinderniß hinweg. Er bekennt, daß er nicht anders, als wenn seine Sünden getilgt worden, der Gnade Gottes theilhaftig werden könne.“ Allein die Vergebung der Sünden ist vielmehr dasjenige, worin sich Gottes Gnade und Barmherzigkeit, um deren Entfaltung der S. im vor. V. gebeten hatte, zuerst kundgeben soll. Ist er dieser erst theilhaftig

geworden, so stellt sich das Heil und die Rettung von selbst ein. Gedenkt Gott seiner Barmherzigkeit, wie er nicht anders kann, da sie ihm von Ewigkeit einwohnt, so kann er auch der Jugendsünden des S. nicht gedenken, denn dieser gedenken würde heißen, nicht seine Barmherzigkeit, sondern seine strenge Gerechtigkeit walten lassen. Seine Jugendsünden nennt der S. nicht als wäre er jetzt ein fleckenloser Heiliger, sondern weil vornehmlich in der Jugend die Kraft des angestammten Verderbens sich geltend macht, s. v. a. meiner Sünden, an denen namentlich meine Jugend so reich gewesen. Luther: „denn es ist die Jugend gar nicht tüchtig zu Tugend oder etwas Gutes, sondern das Blut ist noch zu jung und zu frisch, und vermag sich selber nicht zu regieren, denket auch nicht, was ihm noth sey und gut. Darum wenn man einen Jungen lässet aufwachsen in seiner Sode, so wird ein lauter Teufel aus ihm: ehe einer erfährt, was er thut, so ist es schon geschehen.“ Vgl. Hi. 13, 26. 2 Tim. 2, 22. Wie stark die Reizung zur Sünde in der Jugend, das tritt nicht blos bei Individuen, das tritt auch bei Völkern hervor. Gedenket daran, spricht Moses zu Israel in Deut. 9, 7, daß ihr den Herrn erzürnet habt, von dem Tage an, da ich euch aus Ägypten geführt habe, und hält ihm dann seine Jugendsünden im Einzelnen vor. Darauf ist um so mehr hinzuweisen, da der Ps. nach seinem Schlusse nicht blos für die einzelnen Glieder der Gemeinde, sondern auch für das Ganze derselben bestimmt war. Die Missethaten werden steigernd genannt, um zu zeigen, daß der S. die ganze Größe und Schwere seiner Versündigungen erkennt. In dem: nach deiner Gnade gedenke mein, bittet der S. nicht etwa darum, daß Gott eine Handlung der Willkühr begehe, sondern wie jeder fromme Beter nur darum, daß er handle, wie er nach der Nothwendigkeit seines Wesens handeln muß. Die strenge und unerbittliche Gerechtigkeit Gottes ist nur denen zugewandt, die

außerhalb des Bundes und der Verheißung stehen. Der Seinen muß Gott nach seiner Gnade gedenken. Auf diese Nothwendigkeit in dem göttlichen Wesen weist das: wegen deiner Güte, hin. Diese ist der Grund in Gott, aus welchem die Erfüllung der Bitte hervorwächst, s. v. a. weil du gut bist, und also gegen die Schwachheit der Deinen nicht hart und schonungslos seyn kannst. Wäre Gott nicht gut, so wäre es vergeblich, solche Bitte an ihn zu richten.

V. 8. Gut und rechtschaffen ist der Herr, darum lehrt er Sünder den Weg. Der S. wendet sich in V. 8—10, anknüpfend an das: wegen deiner Güte, zur Betrachtung der göttlichen Vollkommenheiten, um aus ihr gestärktes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, neuen Eifer im Gebete zu erhalten. Die Obersätze, auf denen die früheren Bitten beruhen, werden hier gradezu ausgesprochen. Über das ישר, rechtschaffen, sofern es von Gott gebraucht wird, hat Vitringa zu der Grundstelle Deut. 32, 4 treffliche Bemerkungen gegeben. Es bezeichnet die Übereinstimmung des göttlichen Wesens und Handelns mit der Idee des Guten und Göttlichen, perinde ac architectis rectum dicitur, quod exactum est ad libram aut calamum. Vitringa weist darauf hin, wie in diesem ישר die wahre Gottesidee sich kundgebe, quam mythica et popularis theologia gentium plane corruperat, und bemerkt: cavendum itaque nobis est, ne de operationibus divinae providentiae disserendo unquam deo hoc tribuamus blasphemum et absurdum, posse illum quicquam agere vel producere, quod non conveniat summae rationi, aequitati et puritati. Gott würde, weil nicht gut, auch nicht rechtschaffen seyn, wenn er nicht den Seinen, ungeachtet ihrer Schwachheitssünden, sich hülfreich erwiese. Das: er lehrt den Weg, eigentlich: er unterweiset im Wege, woraus sich die Constr. mit ב erklärt, die sich statt der gew. mit dem Accus. auch in Ps. 32, 8 findet, ist s. v. a. er ist ihr

Führer auf dem Lebenswege, ihr Helfer, ihr Beistand. An sittliche Unterweisung darf man auch hier nicht mit den meisten Ausl. denken. Dagegen spricht das Verhältniß zu dem Vorherg. und Folgd. Der S. spricht hier nur als Regel aus, was er dort für sich von Gott verlangt hatte und verlangen wird. Unser V. verhält sich zu V. 4—7 gradeso wie V. 3 zu V. 1. 2. In V. 4—7 aber ist nicht die Rede von sittlicher Unterweisung, sondern von Vergebung der Sünden und Heil. Daß Gott Sündern hilft, wobei man an solche zu denken hat, die zugleich Gerechte sind — es heißt nicht: den Sündern, auch ist der Unterschied des חטאים und des פשעים oder רשעים wohl zu beachten — s. v. a. den Seinen trotz ihrer Sünden, ist nothwendiger Ausfluß seiner Güte und Rechtschaffenheit und dient zum Preise derselben.

V. 9. Er leitet Sanftmüthige im Rechte und lehret Sanftmüthige seinen Weg. Fälschlich Calvin: „er redet hier von der zweiten Gnade, welche der Herr seinen Gläubigen erweist, nachdem sie sich gehorsam seiner Herrschaft unterworfen haben." Nach der richtigen Ausl. redet der S. hier von derselben Gnade, von der im vor. V. Dort, wie hier die Spendung von Hülfe und Heil. Die Sanftmüthigen hier sind die Sünder des vor. V., woraus wieder erhellt, an welche Art von Sündern dort zu denken ist, an solche, die zugleich Sanftmüthige sind. Er leitet sie im Rechte, s. v. a. er schafft ihnen, die nicht Gewalt mit Gewalt vertreiben, Recht gegen ihre Bedrücker. Das Recht erscheint hier als eine Bahn, auf der Gott leitet, ebenso wie in V. 4 die Wahrheit. Das abgek. Fut. יִדְרֹךְ steht in der Bed. des gewöhnlichen. Der ganze V. spricht die Wahrheit aus, auf deren Grundlage sich die Bitte in V. 4 erhebt, und steht es fest, daß er sich auf das Ergehen bezieht, so ist es ganz unzulässig, dort an sittliche Unterweisung und Leitung zu denken.

V. 10. Alle Wege des Herrn sind Gnade und Wahrheit denen, die seinen Bund und seine Zeugnisse halten. Calvin: „Die Summe ist die, Gott handle also mit seinen Gläubigen, daß sie ihn in allen Stücken als gnädig und wahrhaft erfahren." Die Haltung des Bundes und der Zeugnisse steht nach V. 8 der frechen und muthwilligen Übertretung entgegen. Die Schwachheitssünden können der Theilnahme an den Verheißungen des Bundes nicht berauben. Für sie bietet der Bund selbst, wenn sie erkannt und bereut werden, die Mittel der Sühnung und Vergebung dar.

V. 11. Wegen deines Namens, o Herr, so wirst du vergeben meine Schuld, denn sie ist groß. Das ו in וסלחת ist das sogen. Vav convers. fut., oder nach Ewald S. 551, kl. Gr. § 613 das Vav relat. des ersten Modus. Wegen deines Namens, s. v. a. wegen deines Wesens. Der Name Jehovahs, aus seinen Offenbarungen erwachsen, bringt alles das zur Anschauung, was Jehovah ist, vergegenwärtigt seinen ganzen geschichtlichen Charakter. Hier kommt nach V. 8 besonders Gottes Güte und Rechtschaffenheit in Betracht, nach der er nicht anders kann, als den Seinen den Quell der Vergebung eröffnen. Luther: „Der Sünde hat man einen Gnadenstuhl verschafft, daß unser Herr Gott schlecht die Augen muß zuthun, und sagen, wie Ps. 32, 2 steht: wohl dem Menschen, dem der Herr die Missethat nicht zurechnet. Dieses ist unsere Theologie, wie wir beten im Vaterunser: verlaß uns unsere Schuld; auf daß wir wissen, daß wir leben allein unter der Gnade. Die Gnade aber nimmt die Sünden nicht allein weg, sondern duldet und verträgt sie auch; das heißt denn der Gnadenstuhl." Fälschlich De Wette u. A.: „Gegensatz, nicht um meinetwillen, um meines Verdienstes willen." Das eigne Verdienst als Grund der Sündenvergebung auszuschließen konnte dem S. gar nicht in den Sinn kommen. Der Gegensatz ist

vielmehr: weil du gut und rechtschaffen bist, so suche meine Schuld nicht heim mit unerbittlicher Strenge, sondern vergib sie. Das: denn sie ist groß, begründet die Bitte d. S. um Vergebung. Seine Schuld ist so groß, daß er rettungslos verloren gehen müßte, wenn Gott nach seinen Werken mit ihm handelte.

V. 12. Wer ist der Mann, der den Herrn fürchtet? Er lehrt ihn den Weg, den er wähle. Das: wer ist der Mann, drückt den Sinn aus, daß wo nur immer ein solcher sey, Gottes gnädige Leitung ihm nicht fehle, daß Gottesfurcht und Heil unzertrennlich und ohne Ausnahme verbunden sey. Auch hier ist der Weg, wie das Folg. hinreichend zeigt, nicht im sittlichen Sinne zu verstehen. Die Gottesfürchtigen haben auf ihrem Lebenswege einen treuen Führer und Leiter; der Herr zeigt ihnen den Weg des Heiles. Die Gottlosen dagegen wählen, sich selbst überlassen, den Weg des Verderbens. Sie rennen in ihr eignes Unglück.

V. 13. Seine Seele übernachtet im Guten und sein Saame besitzet das Land. Die Seele des Gottesfürchtigen ist seine eigne Person im Gegensatze gegen die Nachkommenschaft. Im Guten übernachten, für: sich eines dauernden Glückes erfreuen. Das zweite Glied spielt auf die Stellen des Gesetzes an, in denen der Herr seinem Volke den dauernden Besitz Canaans verheißt, falls es in der Gottesfurcht beharre, vgl. z. B. Ex. 20, 12. Lev. 26. Deut. 28. Während die Gottlosen mit ihrem Geschlechte ausgerottet werden aus ihrem Volke, geht die Verheißung an den Gottesfürchtigen und ihrem gleichartigen Geschlechte in Erfüllung. Das ארץ steht mit dichterischer Weglassung des Art. von dem Lande Canaan. Da dieß Land hier nur als individualisirende Bezeichnung der göttlichen Belohnungen der Bundestreue in Betracht kommt, so ist es leicht, den allgemeinen Gehalt des Gedankens, den Genuß der göttlichen

Segnungen, des Heiles von seiner speciellen alttestamentlichen Fassung zu unterscheiden, in der auch der Herr in Matth. 5, 5 ihn vorträgt, ohne ein Mißverständniß zu befürchten.

V. 14. Die Freundschaft des Herrn wird denen, so ihn fürchten, und sein Bündniß thut er ihnen kund. Zu dem ersten Gl. vgl. Prov. 3, 32: „die Gottlosen verabscheut der Herr, aber mit den Rechtschaffenen ist seine Vertraulichkeit," סוד, Hi. 29, 4. Das zweite Gl. wörtlich: sein Bündniß ist um ihnen bekannt zu machen, ist dazu bestimmt, ihnen bekannt gemacht zu werden, vergl. über den Infin. mit ל Ewald S. 621, kl. Gr. § 544. Oder auch: sein Bund ist den Gottesfürchtigen, daß er ihnen (denselben) kundthue. Die Kundmachung des Bundes geschieht nicht innerlich, sondern factisch, durch ihre Schicksale, in denen das Bundesverhältniß sich verwirklicht. Gegen Parallelismus, Zusammenhang und Sprachgebrauch denken Mehrere an die Eröffnung der Einsicht in das Gesetz.

V. 15. Meine Augen blicken stets nach dem Herrn, denn er führt aus dem Netze meine Füße. Vgl. Ps. 9, 16.

V. 16. Wende dich zu mir und sey mir gnädig, denn einsam bin ich und elend.

V. 17. Die Ängste meines Herzens erweitern sie, aus meinen Bedrängnissen du mich erlöse! Das צרה eig. Enge. Das הרחיב darf nicht intranf. genommen werden. Die Vielen, welche den S. bedrängen, stehen dem Einen gegenüber, von dem er Errettung hoffen kann. Der Sache nach sind die Feinde und Hasser, vgl. V. 19, das Subject, aber daß sie als solches nicht ausdrücklich genannt werden, vermehrt den Nachdruck. Alles hat sich wider den S. verschworen, vgl. das יחיר in V. 16, woraus das Subject zu entnehmen ist. Mehrere, zuletzt Hitzig, wollen hier den Text ändern. Sie ziehen das ו in הרחיבו zum folgenden Gl., und punktiren הַרְחִיב: mache weit die Engen meines Herzens. Allein man sieht gar

nicht ein, wie die leichtere Lesart durch die schwerere verdrängt werden konnte. Darin, daß im ersten Gl. bloß die Größe der Noth beschrieben wird, liegt eine stärkere Aufforderung an Gott zur Hülfe, als wenn dieselbe sogleich gradezu ausgesprochen würde. Das erste Gl. dieses V. entspricht genau dem zweiten des vor., das zweite dem ersten. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß die willkührliche Änderung gar nicht einmal einen passenden Sinn gibt, da die Ängste nicht erweitert werden können.

V. 18. Siehe mein Elend und Leid und vergib alle meine Sünden. Das ו ist nicht not. accus., sondern es ist eigentl. zu übers.: verzeihe, ertheile Verzeihung allen meinen Sünden.

V. 19. Siehe meine Feinde, denn ihrer sind viel, und mit ungerechtem Hasse hassen sie mich. Sieht Gott erst, so kann er nicht anders als helfen: daß er aber sehe, und nicht ferner übersehe, dazu muß ihn ihre große Zahl und ihre frevelhafte Bosheit bewegen.

V. 20. Bewahre meine Seele und errette mich, laß mich nicht zu Schanden werden, denn ich vertraue auf dich. Muis: „ein trefflicher Grund, s. v. a. sonst würde ich vergeblich auf dich vertraut haben. Gottes Ehre erfordert, daß er hilft.“

V. 21. Unsträflichkeit und Rechtschaffenheit werden mich bewahren, denn ich hoffe auf dich, der du den Rechtschaffenen hilfst. Sonst wäre das Vertrauen, daß der Rechtschaffenheit das Heil folgen werde, ein thörichtes. Luther: „schlecht und recht, d. i., daß ich aufrichtig bin und ohne Tadel in meinem Leben.“

V. 22. Erlöse, o Gott, Israel aus allen seinen Nöthen. Als Schlußvers kündigt sich d. V., der nach Rosenmüller später hinzugesetzt seyn soll, schon dadurch an, daß er nur ein Glied hat. Dieß hat er mit dem ersten gemein,

und auch dieser steht gewissermaßen außer dem alphabetischen Zusammenhang, indem der zweite wieder mit א anfängt. Doch beginnt auch der erste mit א, damit der Ps. die Signatur eines alphabetischen gleich an der Stirn trage, und weil dem א auf diese Weise schon zum Theil sein Recht widerfahren, so muß es sich in V. 2 an dem ersten Worte begnügen lassen. Der Übergang von der Bitte für die Bedürftigkeit des Einzelnen zu der für die ganze Gemeinde war um so leichter, da der Ps. von Anfang an nicht aus individueller Veranlassung hervorgegangen. Ein ähnlicher Schluß findet sich in Ps. 34, 23. — Das Elohim, der allgemeine Gottesname, steht, während im ganzen Ps. sonst durchweg Jehovah, weil Israel von aller menschlichen Hülfe verlassen ist. Der Gegensatz, welcher dasselbe hervorgerufen hat, ist im Vorhergehenden bestimmt ausgedrückt.

---

## Psalm 26.

Der S. beginnt in V. 1 mit der Bitte an Gott um Hülfe in der Noth, die er auf sein reges sittliches Streben, und seine ungeheuchelte Frömmigkeit, speciell sein Gottvertrauen gründet. Er wendet sich dann in V. 2—8 zuerst zur ausführlicheren Darlegung dieses Grundes seiner Bitte: sein Herz ist rein und darf die strengste Prüfung nicht scheuen; denn (in Ausführung des: auf den Herrn hab' ich vertraut) Gottes Liebe und Treue hat er stets vor Augen und im Herzen behalten, und im Aufsehen auf sie (ich habe unsträflich gewandelt) hat er jede Gemeinschaft in der Sünde mit den Sündern gemieden: gegen seinen Nächsten hat er sich schuldlos erhalten, und gegen Gott ist sein Herz erfüllt von Ehrfurcht und Liebe. Daran schließt sich in V. 9—11 die Ausführung der Bitte: der Herr möge ihn nicht durch die Gemeinschaft des Ergehens mit den-

jenigen verbinden, von denen er innerlich geschieden ist: ihn nicht wie die Frevler dem Tode preisgeben. Er erhält in V. 12 die Versicherung der Erhörung dieser Bitte, so daß er zum Schlusse den die unbedingteste Gewißheit des Heiles voraussetzenden Vorsatz aussprechen kann, Gott zu danken.

Wir haben also einen Anfangs- und einen Schlußvers, und zwei Haupttheile. Alle bedeutsamen Zahlen des A. T. finden wir hier angebracht. Das Ganze hat zwölf Verse, die Hauptmasse des Ps. vollendet sich in der Zehnzahl, der erste Haupttheil, die Darlegung der Erfüllung der Bundespflichten enthaltend — vgl. das: die seinen Bund halten, in Ps. 25, 10 — in der Siebenzahl, der Zahl des Bundes, der zweite Haupttheil, enthaltend die Bitte um den Segen des Bundes, in der Dreizahl, der Zahl des Mosaischen Segens.

Die Situation des S. und der Ausgangspunkt des Ps. wird von den neueren Ausl. fast durchgängig unrichtig bestimmt. So von De Wette, wenn er bemerkt: „Die Bitte in V. 9 bezieht sich auf nichts Bestimmtes, sondern hat den Sinn: wenn Gott einmal Gericht halte und Strafe übe, so solle er ihn davon ausnehmen," und von Ewald, welcher aus V. 9 schließt, daß d. Ps. bei Veranlassung einer Landplage verfaßt sey. Die Situation ist nicht die eines solchen, der Unglück fürchtet, sondern der sich schon im Unglück befindet, die Bitte geht nicht auf Bewahrung vor dem Unglück, sondern auf Errettung aus dem Unglück, auf Behütung vor dem gänzlichen Untergange, der vernichtenden Strafe, die nur den Sündern gebührt, während es von dem Gerechten heißt: Gott züchtigt mich wohl, aber er gibt mich dem Verderben nicht hin. Von allgemeinen Strafgerichten und Landplagen ist in dem Ps. gar nicht die Rede. Die Richtigkeit dieser Ansicht erhellt gleich aus dem ersten Worte, dem: richte mich, s. v. a. schaffe mir Recht, befreie mich aus einem Zustande, der als bleibender gedacht, ein

widerrechtlicher seyn würde. Die Bitte um das Gericht Gottes geht immer nur von solchen aus, die sich schon im Unglücke befinden. Ebenso aus dem: erlöse mich, oder kaufe mich los, in V. 10, wozu De Wette unrichtig: „von dem drohenden Strafgerichte," und dem: erbarme dich mein, ebendas. Endlich aus dem: mein Fuß steht auf der Ebne, des Schlusses, was voraussetzt, daß der S. bisher sich auf einem schwierigen und gefahrvollen Terrain befunden hat.

Vergeblich sind die Versuche einer individuellen Deutung des Ps. oder einer Beziehung dess. auf bestimmte geschichtliche Verhältnisse. So wenn Ewald aus dem hier scharf ausgesprochenen Gegensatze der Sünder und der Gerechten auf die Abfassung in einer spätern Zeit schließt, oder aus V. 6—8, daß der Ps. im Tempel verfaßt worden. Der Umstand, daß jede nähere Bezeichnung der Noth fehlt, der Ps. in dieser Beziehung offenbar absichtlich so allgemein wie nur möglich gehalten ist, zeigt, daß der S. im Namen und aus der Seele des Gerechten redet. Steht dieß fest, so auch zugleich, daß der Ps. paränetischen Charakter trägt. Das Thema ist: nur wer mit Wahrheit das: ich habe unsträflich gewandelt und auf den Herrn vertraut, sprechen kann, getröste sich im Leiden der göttlichen Hülfe, aber der thue es auch mit voller Zuversicht. Die allgemeine Tendenz erhellt auch aus dem Zusammenhange mit Ps. 25.

Mit der Nachweisung des allgemeinen Charakters d. Ps. ist auch der Einwand beseitigt, welchen Köster aus dem schildernden Tone und der strengen Zweigliedrigkeit der Verse gegen die Davidische Abfassung entnimmt. Für dieselbe spricht, außer der Überschrift, die auffallende Verwandschaft mit Ps. 17 und Ps. 18, 21 ff., auch mit Ps. 15 und 24.

Auf ein näheres Verhältniß unseres Ps. zu Ps. 25 führt schon das: richte mich Herr, denn ich habe in meiner Unsträflichkeit gewandelt, hier zu Anfang, verglichen mit dem:

Unsträflichkeit und Rechtschaffenheit werden mich bewahren, dort zum Schlusse. Dazu kommt noch die Gleichheit der formellen Anordnung: dort 1. 20. 1, ein Anfangs- und ein Schlußvers, und zwei Decaden, hier 1. 10. 1. Vielleicht ist in Ps. 25 in dem Streben, die Zahl 20 nicht zu überschreiten, der Grund der Auslassung des ר und ק zu suchen. Mit diesen äußerlichen Beziehungen der beiden Ps. zu einander geht eine innerliche Hand in Hand. Dem Inhalte nach dienen sie sich einander zur Ergänzung. Dort wird der leidende Gerechte angewiesen, seine Zuflucht zu der göttlichen Barmherzigkeit zu nehmen, welche die Vergebung der mannigfachen Schwachheitssünden gewährt. Hier dagegen wird er angeleitet, durch die Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit, welche den Gerechten absondern muß von dem Sünder, sich zur festen Hoffnung des Heiles zu erheben. So haben wir also ein Psalmenpaar vor uns, welches hinweist auf die Barmherzigkeit Gottes und seine Gerechtigkeit als auf die beiden Fundamente der Zuversicht der Errettung für die Seinen. Damit es an einer Brücke nicht fehle, tritt schon in Ps. 25, namentlich zum Schlusse, als untergeordnetes Moment hervor, was hier die erste Stelle einnimmt.

---

V. 1. Richte mich Herr, denn ich habe in meiner Unsträflichkeit gewandelt; und ich habe auf den Herrn vertraut, darum mög' ich nicht wanken. Die beiden Glieder des V. sind sich einander parallel. Dem: ich wandle in meiner Unsträflichkeit, entspricht das: ich vertraute auf den Herrn, dem: richte mich, das: ich möge nicht wanken. In jedem Gl. spricht der S. eine subjective Beschaffenheit und eine darauf gegründete Bitte aus. Dieser offenbar stattfindende Parallelismus wird zerstört, wenn man mit den meisten neueren Ausl. erkl.: und auf Jehovah vertraue ich ohne zu wanken. Gegen diese Erkl. spricht außerdem noch 1. daß das wanken für zu

Grunde gehen nicht selten vorkommt, Hi. 12, 3. Ps. 18, 37. 37, 31, während das wanken im Vertrauen auf Gott nie vorkommt. 2. Das: auf den Herrn, was in die Anrede an Gott nicht paßt. 3. Das: mein Fuß steht auf der Ebne, des Schlusses, welches die Erhörung des: ich möge nicht wanken, ankündigt, ebenso wie das: ich werde preisen den Herrn, die Erhörung des: richte mich, o Herr. — Das: richte mich, ist bei dem Gerechten gleich: hilf mir. Denn nimmt Gott die Sache eines solchen vor, so kann er sie nur zu seinen Gunsten entscheiden. Nur derjenige aber kann das: hilf mir, in Zuversicht der Erhörung sprechen, der mit gutem Gewissen es auch gegen das: richte mich, vertauschen kann. Daß das תם hier mehr ist, als Unbefangenheit, Aufrichtigkeit, daß es die sittliche Unbescholtenheit und Unsträflichkeit in ihrem ganzen Umfange bezeichnet, zeigt die Ausführung in V. 4—6 und der Gegensatz in V. 10, vgl. auch den verwandten Ps. 101. Dieß ist auch die Grundbed. In 1 Kön. 22, 34 steht das Wort nur katachrestisch und im populären Gebrauche. Wandeln, ist s. v. a. handeln. Die Unsträflichkeit des S. ist dasjenige, worin sein Handeln beruht, das leitende Prinzip seines Lebens. Die Unsträflichkeit des S. ist die Eigenschaft, der Charakter, der Wandel das dadurch bestimmte Verfahren. Daraus erhellt, daß das Suff.: in meiner Unstr., ebenso wenig überflüssig steht, als man erkl. darf: in der mir gewohnten Unschuld. — Das: unsträflich wandeln, bezieht sich auf die Gebote der zweiten Tafel, das: auf den Herrn vertrauen auf die erste. Coordinirt ist das unsträflich wandeln dem auf den Herrn vertrauen nur in dem Sinne, in dem das Gebot der Nächstenliebe dem der Gottesliebe in Matth. 22, 39. Das Vertrauen auf den Herrn ist der Quell der Unsträflichkeit. Wer auf den Herrn seine Hoffnung setzt, der darf nicht durch Verletzung seiner Pflichten sein Glück suchen: er erwartet Alles von oben, und ist zugleich stets darauf bedacht, daß er

nicht der Gnade seines himmlischen Heilandes durch Verletzung seiner Gebote verlustig werde.

Es folgt nun in V. 2—8 die Ausführung des: ich habe unsträflich gewandelt und auf den Herrn vertraut. Der S. behauptet zuerst die Reinheit und Lauterkeit seines Herzens V. 2, dann begründet er diese Behauptung, V. 3—8, wobei er zuerst von der Frömmigkeit zur Sittlichkeit hinabsteigt, V. 3—5, dann von der Sittlichkeit zur Frömmigkeit hinaufsteigt, wie in V. 1. Der erste in der Siebenzahl sich vollendende Haupttheil wird demnach in sich wieder von der Dreizahl beherrscht: drei Theile, die Einleitung und zwei Strophen, jede von den letzteren von drei V. Im Einklange damit steht das dreimalige Vorkommen des Jehovah.

V. 2. Prüfe mich, Herr, und versuche mich: geläutert sind meine Nieren und mein Herz. Der S. hatte im Vor. seine Bitte um Hülfe auf sein Gottvertrauen und seine Unsträflichkeit gegründet. Diese konnten aber nur dann die Bitte begründen, wenn sie wahr, ungeheuchelt, herzlich waren; denn wie auf das Herz alles ankomme, darauf wies schon das Gesetz nachdrücklich hin. Um sie als solche darzustellen, fordert der S. Gott auf, das Innerste seines Herzens zu prüfen, und versichert, daß diese Prüfung ein für ihn günstiges Resultat geben werde. Genau parallel ist Ps. 17, 3. Die Texteslesart ist צרופה, das Part. Paul.: geläutert sind meine Nieren und mein Herz. Die Verbindung des Femin. im Singul. mit dem Plur. ist eine sehr gewöhnliche, vgl. Mich. 1, 9. Ew. kl. Gr. § 568. Die Verbindung mit dem ersten Gl. kann man entweder so auffassen: der S. darf Gott getrost zur Prüfung auffordern: denn sein Herz ist geläutert, so daß die Prüfung nur günstig für ihn ausfallen kann, s. v. a. wenn du mich prüfst, so wirst du finden u. s. w. Oder man kann auch die beiden Gl. als einfach coordinirt auffassen, das erste in dem Sinne: ich darf

die

die strengste Prüfung nicht scheuen. Die Randlesart צָרְפָה, der Imper., läutere, ist eine schlechte Conjectur, welche ihre Entstehung nur dem Bestreben verdankt, das zweite Glied dem ersten zu conformiren. Für die Texteslesart spricht auch das denn zu Anfang des f. V., was sich bei der Randlesart nicht so leicht erklärt.

V. 3. Denn deine Huld war mir vor Augen, und ich wandelte in deiner Wahrheit. Das denn bezieht sich nicht blos auf uns. V., sondern auf den ganzen Abschnitt V. 3—8, der sich ganz damit beschäftigt, die Behauptung des S., daß er die strengste Prüfung nicht zu scheuen habe, weil, oder, und daß sein Herz geläutert sey, zu begründen. Zu einem geläuterten Herzen gehört zuerst eine aufrichtige Frömmigkeit, diese vindicirt sich der S. hier und zu Ende der Ausführung, in V. 6 zweite Hälfte und in V. 7 und 8. Dann gehört dazu wahre Gerechtigkeit; diese nimmt der S. in V. 4 und 5 und in V. 6 erste Hälfte in Anspruch. Der Kürze in der ersten Strophe, in Bezug auf die Frömmigkeit entspricht die Ausführlichkeit in der letzteren. Absichtlich macht der S. mit der Frömmigkeit den Anfang und den Schluß: die Gerechtigkeit wird auf diese Weise von ihr, deren Folge und Erzeugniß sie ist, umschlossen. Wie das: ich habe gewandelt in deiner Wahrheit, zu verstehen sey, das erhellt aus dem parallelen: deine Liebe war mir vor Augen, s. v. a. ich habe den Blick stets unverwandt auf deine Liebe gerichtet. Hienach muß die Wahrheit Gottes, seine Verheißungstreue, das Gebiet seyn, auf dem er sich geistig bewegt, das Terrain, auf dem er sich ergeht, s. v. a. ich war deiner Wahrheit stets eingedenk. Der innige Zusammenhang von Sittlichkeit und Frömmigkeit liegt hier deutlich vor Augen. Wer Gottes Liebe vor Augen und seine Wahrheit im Herzen hat, oder mit einem Worte, wer auf Gott vertraut (denn uns. V. ist nur Ausführung des: auf den Herrn hab'

ich vertraut, in V. 1), der wird nicht sitzen mit den Männern des Truges u. s. w. Wo das Bewußtseyn der Gnade und Treue Gottes das Leben beherrscht, da erwartet man stille von oben, was der ohne Gott in der Welt Lebende, für die Befriedigung des heißen Herzensdurstes nach Glück auf sich selbst Gewiesene, sich auf eigne Hand und mit Verletzung der heiligen Ordnungen Gottes zu erwerben trachtet. — Erklärungen, wie die von Hitzig: denn die Liebe dein war vor meinen Augen, und ich wandelte in der Treue zu dir, verschwinden von selbst, sobald man in die Gliederung des Ps. einen tieferen Blick gethan hat. Zudem heißt אמת gar nicht Treue, und חסד יהוה heißt immer die Liebe Gottes, nicht zu Gott, vgl. zu Ps. 5, 8, אמת יהוה immer die Wahrheit Gottes, vgl. zu Ps. 25, 5. Mit Maurer u. A. unter der Wahrheit Gottes seine Gebote zu verstehen, geht schon deshalb nicht an, weil חסד und אמת in dieser Verbindung stehend sind zur Bezeichnung der Liebe und Verheißungstreue Gottes. Endlich darf man auch nicht mit Muis erkl.: ich habe deine Liebe und Treue mir stets zur Nachahmung vorgestellt. Denn die Liebe und Wahrheit Gottes erscheinen nie als Muster und Beispiel, sondern immer als Grund der Zuversicht.

V. 4. Nicht saß ich mit Männern des Truges und mit Versteckten komm' ich nicht. Der Wechsel der Temp. ist wohl zu beachten. Das Präter. bezeichnet, was der S. bisher gethan, das Fut., was er zu thun pflegt. Nicht ohne Absicht fängt der S. bei dem Truge an. Das Bewußtseyn der Wahrheit Gottes überhebt ihn der Versuchung, unwahr zu seyn. Schon wegen dieser Bez. auf den vor. V. muß das שוא in seiner gew. Bed. Lüge, Trug genommen werden, und man darf es weder mit Hitzig durch Unthat, noch mit Anderen durch Eitelkeit, Nichtswürdigkeit erklären, wogegen auch das parallele נעלמים, Versteckte, qui frontem aperiunt, men-

tem tegunt spricht. Bei dem: ich komme nicht, ist hinzuzudenken: zu ihrer Sitzung und Versammlung, was sich aus dem ersten Gl. leicht ergänzt. Vgl. Gen. 49, 6. — V. 5. Ich haßte die Versammlung der Ubelthäter, und mit den Bösen sitz' ich nicht, s. v. a. ich nehme nicht an ihren Versammlungen zum Verderben Anderer Antheil. Auch in V. 4 ist bei dem Sitzen und Gehen nicht an den Verkehr und Umgang überhaupt, sondern an ein gemeinschaftliche Sache machen zu denken.

V. 6. Ich wasche meine Hände in Unschuld, und will umgeben deinen Altar, o Herr. Das dreifache Jehovah des Abschnittes ist so vertheilt, daß es denselben eröffnet und beschließt, und (hier) im ersten V. der zweiten Strophe, der des Aufsteigens von der Sittlichkeit zur Frömmigkeit steht. Die Hände kommen im ersten Gl. in Betracht als Werkzeug der That, die Unschuld ist das geistige Wasser, vgl. Ps. 73, 13, wo das: die Hände in Unschuld waschen, im Parall. steht mit: das Herz reinigen, Hi. 9, 30, wo statt der Unschuld hier, die Lauge steht, Deut. 21, 6. Matth. 27, 24, wo zur Bezeugung der Unschuld die Hände gewaschen werden. Der S. bezeichnet sich als einen integer vitae und sceleris purus. — Das zweite Gl. wird von Gesenius u. A. erkl.: ich umgehe deinen Altar. Allein in der Bed. um etwas herumgehen kommt das סובב nie vor.‡ Auch wissen wir sonst nichts von Umgängen um den Altar. Das Richtige hat schon Luther: und halte mich Herr zu deinem Altar. Das umgeben kommt von einem einzelnen Individuum zur Bezeichnung des Zuhaltens und der Anhänglichkeit auch in Jerem. 31, 22 vor, vgl. z. d. St. Christol. Th. 3. S. 567. Der Altar des Herrn, dem der S. sich naht, bildet hier den Gegensatz gegen die Versammlungen der Bösen, die er meidet. Das fut. parag. kann man füglich in seiner gew. Bed. nehmen: ich will umgeben. Wie der S. es bisher

‡ Nicht Jon. 2, 3, 4, 7.

gethan hat, so will er's auch in Zukunft thun. Der Wechsel der Präter., des gew. Fut. und des fut. parag. ist gewiß nicht zufällig, und darf nicht verwischt werden. — Daß De Wette nicht mit Recht den Sinn des V. so angibt: „neben reiner Sittlichkeit ist der Dichter auch ein eifriger Beobachter des Cultus," erhellt theils daraus, daß die äußere Gottesdienstlichkeit als solche nicht unter dem: ich vertraute auf den Herrn, begriffen ist, dessen Ausführung wir hier vor uns haben, theils aus dem Zusammenhange mit dem folg. V., wo als der Zweck seines Kommens zum Altar, als dasjenige, was ihn dort hintreibt, nicht etwa die Darbringung äußerer Opfer — dieser wird als einer Nebensache gar nicht gedacht — in der Meinung als seyen sie an sich verdienstlich, bezeichnet wird, sondern die Absicht, Gott dort zu loben und zu preisen, sein Vertrauen zu ihm an der von ihm geheiligten Stätte und inmitten seiner Gemeinde auszusprechen. So gehört also auch das: ich umgebe deinen Altar, mit zum Belege des: geläutert ist mein Herz, in V. 2, und tritt in das von dem S. offenbar beabsichtigte Verhältniß von Ursache und Wirkung zu dem: ich wasche in Unschuld meine Hände.

V. 7. Daß ich hören lasse die Stimme des Preises und verkünde alle deine Wunder. Man hat keinen Grund, das לשמיע, contrahirt aus להשמיע, gegen die gew. Bed. des Infin. mit ל zu erkl.: indem ich anstimme. Da die Constr. des השמיע in der Bed. anstimmen mit ב Schwierigkeit macht, so kann man auch hier und Ez. 27, 30 das השמיע in der Bed. sich hören lassen nehmen, eig. hören machen, machen, daß Andere hören, das ב als das ב instrum. Gegenstand des Preises sind die Wunder des Herrn, die Entfaltungen seiner Herrlichkeit in den Führungen Israels und speciell des S. Nur wessen Herz von diesen Wundern so voll ist, daß der Mund davon übergeht, kann erhörlich das: richte mich, o Herr, beten,

und wird neuer Wunder Gottes theilhaftig. Denn die Wunder sind nur dem Vertrauen bestimmt, und das Vertrauen treibt das Loben und Danken hervor.

V. 8. O Herr, ich liebte die Stätte deines Hauses, und den Ort, da deine Ehre wohnt. Der S. fährt fort zu zeigen, wie er sich durch die Erfüllung der Gebote der ersten Tafel als ein solcher bewährt habe, dem die Hülfe Gottes zukommt. Als die Summe derselben erscheint schon im Gesetze die Liebe Gottes, und diese Liebe geht nicht auf den fernen und abstracten Gott, sondern auf den unter seinem Volke offenbar gewordenen, inmitten seiner Gemeinde wohnenden: so wie der Christ Gott nur in Christo lieben kann, so war unter dem A. B. die Liebe Gottes zugleich Liebe zu der Stätte seines Hauses. Die Ehre des Herrn ist seine Herrlichkeit, die überall ist, wo er, denn er ist der Herrliche, s. v. a. wo Du wohnst, der Herrliche, vgl. Ex. 40, 34. 35. Num. 9, 15. 16. — De Wette behauptet, daß hier so viel Werth auf das Besuchen des Heiligthums gelegt werde, verrathe die spätere Zeit des Dichters. Allein von dem Besuchen des Heiligthums ist gar nicht die Rede, und die Anschauung, daß es, wie nur einen Herrn, so nur ein Heiligthum des Herrn gebe, läßt sich leicht als schon der Davidischen Zeit angehörig nachweisen. Daß schon während der Richterperiode die zu Siloh aufgestellte Bundeslade war, was sie nach dem Gesetz seyn sollte, das Herz, der geistige Mittelpunkt der Nation, daß die Lade und der Herr als unzertrennlich verbunden betrachtet wurde, ist in den Beiträgen Th. 3. S. 54 ff. nachgewiesen worden. Zum Beweise, daß in Davids Zeit die Bundeslade, die von ihm nach Zion versetzt wurde, vgl. z. Ps. 15, 1, dieselbe Stellung einnahm, genügt schon 2 Sam. 15, 25: „und der König sprach zu Zadok: bringe zurück die Lade Gottes in die Stadt: wenn ich Gnade finden werde in den Augen des Herrn, so läßt er mich sich sehen

und seine Wohnung.“ Die Lade und der Herr erscheinen hier unzertrennlich verbunden; die Wohnung des Herrn sehen, ist zugleich ihn sehen. Damit im Einklange stehen die erweislich Davidischen Psalmen, in denen die Erwartung der Hülfe von Zion ausgesprochen wird, vgl. zu Ps. 14, 7. 20, 3.

Der Ausführung des: ich habe unsträflich gewandelt und auf den Herrn vertraut, folgt nun die Ausführung des: richte mich, und nicht mög' ich wanken.

V. 9. Raffe nicht hin mit Sündern meine Seele, und mit Männern des Blutes mein Leben. Das עִם hier steht in deutlicher Beziehung auf das עִם in V. 4. 5. Der S. bittet Gott, daß er nicht im Widerspruch mit seinem Wesen und seinem darauf beruhenden Worte, ihn durch Gemeinschaft des Ergehens mit denen verbinden möge, deren Gemeinschaft in Gesinnung und Handlung er stets gemieden, daß er nicht über ihn, den schon im Leiden sich befindenden, das rettungslose Verderben verhänge, was nur den Bösen gebührt, nicht der Schwachheit, die der väterlichen Züchtigung unterliegt, sondern der Bosheit, vgl. Ps. 86, 1. 2: „neige zu mir dein Ohr, erhöre mich, denn ich bin elend und arm. Bewahre meine Seele, denn ich bin fromm, errette deinen Knecht, du mein Gott, der auf dich vertraut.“ Calvin: „es könnte auf den ersten Anblick als eine ungereimte Bitte erscheinen, daß Gott nicht die Gerechten in denselben Untergang mit den Gottlosen verwickele, aber Gott erlaubt nach seiner väterlichen Nachsicht den Seinen solchen freien Ausdruck ihrer Empfindungen, damit sie durch das Gebet selbst ihre Besorgnisse verbessern. Denn David, indem er diesen Wunsch ausspricht, stellt sich vor Augen das gerechte Gericht Gottes, um sich von Besorgniß und Furcht zu befreien, weil nichts mehr Gott fremd sey, als Gute und Böse unter einander zu mengen.“ Angespielt wird übrigens auf Gen. 18, 23 ff.

V. 10. An deren Hand Verbrechen, und deren Rechte voll ist von Bestechung. Vgl. zu dem ersten Gl. Ps. 7, 4. Zu dem zweiten Ps. 15, 5.

V. 11. Ich aber wandle in meiner Unsträflichkeit: erlöse mich und erbarme dich mein. Daß der S. in diesem zweiten Theile nur die Werke der zweiten Tafel hervorhebt, erklärt sich daraus, daß diese handgreiflicher sind, in Bezug auf sie nicht so leicht eine Täuschung über den fremden und eignen Zustand stattfinden kann, die Gegensätze hier offen und unverkennbar nebeneinander liegen.

V. 12. Mein Fuß steht auf der Ebene, in den Versammlungen werde ich preisen den Herrn. Das עמדה ist Präter. prophet. Im Glauben schaut der S. seine Errettung als schon vorhanden. Daß auf diese, nicht auf die Gerechtigkeit sich das erste Gl. bezieht, liegt völlig am Tage. Der Zusammenhang, der Parallel., das Verhältniß zu dem: nicht mög' ich wanken, in V. 1, dessen Erfüllung hier berichtet wird, der gew. Sprachgebrauch, Ps. 27, 11 und 143, 10, und die Analogie der Präterita in den Schlußversen der Psalmen, die gewöhnlich prophet. sind, erfordern es. Die Ebne steht einem schwierigen Terrain, voll von steilen Klippen und Abgründen entgegen. — Das zweite Gl. drückt ebenfalls die Zuversicht der Erhörung und Errettung aus, s. v. a. der Herr wird mir Gelegenheit geben, ihn zu preisen. Die Versammlungen sind nicht Privatzusammenkünfte der Gläubigen zur Erbauung, sondern der öffentliche Gottesdienst im Tempel, vgl. V. 6 und 7, Ps. 22, 26. Das: ich werde preisen den Herrn, verkündet die Erfüllung des: richte mich, o Herr. Das Jehovah macht die Dreizahl des Jehovah in Einleitung und Schluß voll, welche der Dreizahl in der Hauptmasse entspricht.

Zum Schlusse der Auslegung müssen wir noch auf die Anklage der Selbstgerechtigkeit eingehen, welche, nachdem schon ältere Ausleger sie angebahnt hatten (Amyraldus bemerkt, David rede hier in so hohen Ausdrücken von seiner Unschuld und Frömmigkeit, daß der Ps. nur dann volle Wahrheit habe, wenn man David als Vorbild Christi betrachte, und annehme, daß er nicht sowohl sich selbst, als diesen, sein Gegenbild, im Auge gehabt habe), De Wette offen gegen diesen Ps. erhoben hat. Der Dichter, meint er, spreche sich hier mit einer Selbstzufriedenheit und Zuversicht aus, die ihn gar nicht zweifeln lasse, er verdiene ein besseres Schicksal als andere Menschen. Uns, deren Gefühl durch die Lehre des Christenthums von der Gerechtigkeit des Glaubens ohne Verdienst geläutert sey, erinnere eine solche Sprache an das Gebet des Pharisäers. Der Grund dieser Verirrung liege in der Vorherrschaft der Gesetzlichkeit bei den Hebräern, dieser lasse sich mehr, als der Sittlichkeit Genüge leisten. Daß diese Anklage auf bloßem Mißverstande beruht, erhellt schon aus dem, was zu Ps. 17, 1. 18, 21, und in der Einl. zu uns. Ps. über seine didactische Tendenz und seinen Zusammenhang mit Ps. 25 bemerkt wurde, wo sich auch nach De Wette „die schönste Demuth und Anerkennung der eignen Unwürdigkeit zeigt." Hier wollen wir nur noch Folgendes hervorheben. Daß der S. weit davon entfernt ist, sich für einen unbefleckten Heiligen zu erklären, daß die Gerechtigkeit und Frömmigkeit, die er in Anspruch nimmt, nur eine werdende ist, sich nur auf die Grundrichtung der Seele bezieht, und mannigfache Schwachheiten nicht ausschließt, erhellt, auch abgesehen von dem Zusammenhange mit Ps. 25, von dem nicht abgesehen werden darf, schon daraus, daß der S. sich das Leiden, in dem er sich schon befindet, zurecht zu legen weiß: er deprecirt nicht die Züchtigung — diese erkennt er als vollkommen gerecht und verdient an —, sondern nur den Untergang. Die Gerechtigkeit

in diesem Sinne aber wird auch vom N. T. als die unerläßliche Bedingung des Heiles bezeichnet: man denke nur an das: selig sind die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen, s. v. a. ihn als gnädig erfahren, zu dem unser Ps. nur den Commentar bildet, und überhaupt an die Makarismen der Bergpredigt. Man sage nicht: die Gerechtigkeit in diesem Sinne müsse zwar allerdings vorhanden seyn, sie dürfe aber nicht ins Bewußtseyn treten: falsche Demuth ist so gut eine Lüge, wie jede andere, und kann von dem Gotte der Wahrheit nicht verlangt werden. Mit der Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens ohne Verdienst steht ein solches Bewußtseyn nur dann im Widerspruch, wenn man diese Lehre im Dienste eines Kantischen Rationalismus mißbraucht, dem Sollen und Seyn durch eine ungeheure Kluft geschieden ist: die Glaubensgerechtigkeit der Schrift ist nicht die Feindinn der Lebensgerechtigkeit, sondern ihre Mutter. Gewiß, wer erst die Sünde in Christi Blut ertränkt, der kann sehr heilig handeln und kann gar anders nicht, singt der christliche Sänger. — Das Gebet des Pharisäers hat mit uns. Ps. gar nichts zu schaffen: dort eingebildete Gerechtigkeit und hier wirkliche, dort Gesetzlichkeit und hier innerliche Frömmigkeit und Sittlichkeit, dort absolute Gerechtigkeit und hier beschränkte. — Endlich, läge hier der Ausdruck einer übermäßigen Selbstzufriedenheit vor, so würde er nicht aus „der Vorherrschaft der Gesetzlichkeit bei den Hebräern" abgeleitet werden dürfen. Denn wie kann wohl von Gesetzlichkeit die Rede seyn, wo Alles auf das Vertrauen zu Gott und die Liebe Gottes zurückgeführt, und die Unsträflichkeit des Wandels als Ausfluß des geläuterten Herzens bezeichnet wird?

Statt solche ungerechte Anklagen zu erheben, sollte man vielmehr in uns. Ps. die hohe Reinheit sittlich-religiöser Gesinnung bewundern, die unbedingte Freiheit von allem falschen Particularismus, die lebendige Einsicht in das: ihr sollt heilig

seyn, denn ich bin heilig, den entschiedenen Gegensatz gegen alles pharisäische Wesen, dessen Grundfehler die Lostrennung des Religiösen von dem Sittlichen ist, verbunden mit der völlig rohen Auffassung des ersteren.

---

## Psalm 27.

Der Herr ist des S. Licht und Heil: so darf er auch in den größten Gefahren sich nicht fürchten. Bleibt er nur Gottes Hausgenosse, im Besitze der Gnade Gottes, so ist er geborgen; denn Gott schützt die Seinen. So ist er also inmitten der feindlichen Bedrängung, die ihn umgibt, der Errettung und des Sieges gewiß, V. 1—6. Der S. hatte in diesem ersten Theile sich auf den Flügeln des Glaubens zum Himmel erhoben, und von dort aus auf die Noth und Gefahr tief unten auf der Erde herabsehend, ihrer gespottet. Jetzt steigt er mit der Kraft, die er sich dort gewonnen, wieder herab zur Erde in die Mitte der Noth und Bedrängniß. Da schwindet der triumphirende Ton, aber so viel Freudigkeit bleibt doch, daß der S., wenn auch wehmüthig und kläglich, doch herzlich und vertraulich in dem zweiten Theile, V. 7—12, Gott bitten kann, daß er sich seiner Noth erbarme, und ihn aus den Händen derer errette, die mit List und Gewalt sein Verderben suchen. Auf diese beiden Strophen, die der Zuversicht und der Bitte, oder die des Herabsteigens von Gott zur Noth, und die des dadurch möglich gemachten Aufsteigens von der Noth zu Gott, folgt in V. 13 und 14 der Schluß, welcher den Inhalt des ganzen Ps. kurz zusammenfaßt und auf seinen Zweck hinweist: setzte der S. nicht sein Vertrauen auf Gott, so müßte er — so groß ist die Gefahr — verzweifeln. Darum ruft er nachdrücklich und wiederholt seiner Seele das: harre auf den Herrn zu, welches die Quintessenz des ganzen Ps. bildet.

Es geht nicht an, die beiden Haupttheile jeden wieder in zwei Strophen von drei Versen zu zerlegen, wozu man sich durch V. 4 versucht fühlen könnte. Denn V. 6 zieht das Resultat nicht blos aus V. 4 und 5, sondern aus V. 1—5, und im zweiten Theile findet sich in V. 9 gar keine Sinnabtheilung.

Der Zahl hat der S. auch hier eine bedeutende Stellung eingeräumt. Die Hauptmasse vollendet sich in der Zwölfzahl, der Zahl des Bundesvolkes. Das Ganze faßt die Zahl Sieben, die Signatur des Bundes, zweimal in sich. In Übereinstimmung mit der Sechszahl der V. jedes Haupttheiles und in Hinweisung auf die Zwölfzahl der Hauptmasse kommt in der ersten Hälfte das Jehovah sechsmal vor. In Übereinstimmung mit der gedoppelten Siebenzahl der Verse des Ganzen findet sich in der zweiten Hälfte, der zweiten Strophe V. 7—12 und dem Schlusse zusammen, das Jehovah siebenmal. Rechnen wir die Nennungen Jehovahs in der ersten Strophe und in der zweiten zusammen, so erhalten wir die Zehnzahl, die Signatur der Vollendung. Die Gottesnamen in dem Schlusse vollenden sich in der Dreizahl, der Signatur des Segens. — Wie durchaus bis ins Einzelnste hinein bedacht die Setzung des Jehovah ist, erhellt auch daraus, daß es den Psalm beginnt und schließt, und daß durch seine Setzung ebenso auch das Ende der ersten Strophe, und der Anfang der zweiten bezeichnet wird.

Die Situation ist die eines solchen, der, von Feinden rings umgeben, V. 6, die auf jede Weise sein Verderben suchen, welches der dringendste Wunsch ihres Herzens ist, V. 12, und von aller menschlichen Hülfe verlassen, V. 10, ohne Gott rettungslos verloren ist, V. 13.

Die durch die Überschrift bezeugte Abfassung durch David wird auch durch innere Gründe bestätigt. An eine spätere, als die Davidische Zeit kann schon deshalb gar nicht gedacht

werden, da der S. in V. 5 sagt, der Herr verberge ihn in seiner Hütte und seinem Zelte, in V. 6, er wolle Gott in seinem Zelte Opfer darbringen. Während feststeht, daß das היכל, aus dessen Vorkommen in V. 4 man einen Grund gegen die Davidische Abfassung entnommen hat, auch schon von dem heiligen Zelte gebraucht wurde, vgl. zu Ps. 5, läßt sich auch nicht der geringste Beweis dafür beibringen, daß man auch den Salom. Tempel noch Zelt und Hütte genannt habe. Dann spricht für David als Verf. nicht nur im Allgemeinen, daß unter den mannigfachen Arten der Noth hier in Übereinstimmung mit seiner Führung die durch feindliche Bedrängung so ganz besonders hervortritt, sondern auch speciell, daß der S. wie ein von feindlichen Schaaren bedrängter Kriegsmann spricht, und daß ihm der Gedanke an Krieg, der sich wider ihn erhebt, und an ein Lager, das sich wider ihn lagert, so nahe liegt.

Vergeblich aber sind die Versuche, die Situation in dem Leben Davids näher zu bestimmen, auf die sich der Ps. beziehen soll. Das Fehlen aller individuellen Beziehungen zeigt, daß derselbe entweder von vornherein aus der Seele des bedrängten Gerechten gesungen worden ist, oder, wenn eine individuelle Veranlassung vorhanden war, mit Erweiterung des Bewußtseyns des S. zu dem des Gerechten.

---

V. 1. Der Herr ist mein Licht und mein Heil, vor wem sollt' ich mich fürchten? Der Herr ist meines Lebens Veste, vor wem sollte mir grauen? Calvin: „David, indem er gleichsam auf die Wage legt, was nur immer von Macht in Welt und Hölle ist, hält dieses Alles für leichter als eine Feder, weil Gott allein es unendlich überwiegt." Das Unglück und die Noth werden dargestellt unter dem Bilde der Finsterniß, der Herr, der gnädig Hülfe sendet, unter dem Bilde des Lichtes, welches die Finsterniß erleuchtet, vgl. Mich. 7, 8:

„wenn ich in Finsterniß sitze, so ist der Herr mein Licht.“ Was also zuerst figürlich durch: mein Licht, das wird nachher eigentlich bezeichnet durch: mein Heil. Als sein Licht und sein Heil hat der S. den Herrn zuerst erkannt aus seinem Worte, den Verheißungen der göttlichen Hülfe, welche im Gesetze den Gerechten ertheilt werden, direct und indirect, in der Form der Geschichte, in den Führungen derer, die mit ihm auf demselben Grunde stehen, namentlich der Patriarchen; dann aus persönlicher Erfahrung: jeder Fall, in dem der Herr sich als des S. Heil bezeugte, hat sein Bewußtseyn gekräftigt, daß er es ist. Die Frage: vor wem u. s. w. wirft jede Ursache der Furcht gleichsam mit Unwillen hinweg. Die Veste seines Lebens nennt der S. den Herrn, weil er sein Leben, das die Feinde ihm zu rauben trachten, eben so sicher schützt, wie die Mauern einer festen Burg den Angriffen der Belagerer trotzen und ihren Bewohnern Sicherheit gewähren.

V. 2. Wenn sich nahen wider mich Bösewichter, mein Fleisch zu fressen, meine Widersacher und meine Feinde mir: sie straucheln und fallen. Der Fall ist zunächst, wie auch in V. 3, ein gesetzter. Daß aber der S. sich wirklich in Umständen befand, welche den hier gesetzten analog waren, zeigt V. 6 und V. 12. Indem der S. sich über die möglichen Gefahren erhebt, erhebt er sich zugleich über die wirklichen, die er erst nachher schärfer und bestimmter ins Auge faßt, weil ein voreiliger Blick auf sie, die sich leicht über Gebühr geltend machen, die Einsicht in das reine Sachverhältniß trüben könnte. Nicht ganz richtig verbindet Luther unsern V. mit dem vorherg. durch darum. Er ist wie der folg. Ausführung des: vor wem sollt' ich mich fürchten, vor wem sollte mir grauen: wenn zum Beispiel sich nahen u. s. w. Der Begriff des feindlichen Nahens liegt nicht in dem קרב, sondern in dem על, sich nahen über jemanden, also daß man über

ihn herfällt, sich über ihn hermacht. In dem: mein Fleisch zu fressen, ist die Metapher hergenommen von wilden Thieren. Das צרי ואיבי steht nicht etwa in Appos. zu מרעים. Denn bei dieser Annahme ist das לי nicht erklärlich. Es versteht sich von selbst, daß dieß nicht „überflüssig" stehen kann. Wo es so zu stehen scheint, wie Ps. 144, 2, da hebt es das mein nachdrücklicher hervor, als es durch das bloße flüchtige Suffixum geschehen kann, mein Erretter mir, a. a. St. = dem zärtlich gesprochenen: mein Erretter. Hier aber ist solcher Nachdruck gar nicht passend. Man muß also vielmehr davor das בקרב ergänzen, wenn sich meine Widersacher und Feinde nahen mir, und dieß hat um so weniger Bedenken, da das קרב auch sonst mit ל verbunden wird, Hi. 33, 22. Nicht ohne Ursache stellt der S. das Übelthäter voran. Nur dann kann er des Sieges über seine Feinde gewiß seyn, wenn sein Verhältniß zu ihnen das des Gerechten zu den Bösen ist, wie dieß in allen Kämpfen der Fall war, welche David zu bestehen hatte. Das המה steht mit Nachdruck, sie, nicht ich, den sicher dieß Loos treffen würde, wenn nicht der Umstand, daß der Herr mein Licht und mein Heil ist, ihnen einen großen Strich durch ihre sonst ganz richtige Rechnung machte. Die Präterita כשלו und נפלו erklären sich aus der Zuversicht des Glaubens.

V. 3. Wenn sich lagert wider mich ein Lager, so fürchtet sich nicht mein Herz, wenn sich erhebet wider mich Krieg, so bin ich dabei voll Zuversicht. D. V. stimmt auffallend überein mit Ps. 3, 7. Das מחנה wird wahrscheinlich hier, wie Gen. 32, 9, mit dem Femin. verbunden wegen der Symmetrie mit תקום. Das בזאת, dabei, auch unter solchen menschlich betrachtet verzweifelten Umständen, vgl. Levit. 26, 27. Hi. 1, 22. Die Erkl.: vertraue ich darauf, nämlich daß du o Gott mein Licht und mein Heil bist, ist unnöthig, da das בטח, obgleich es allerdings gewöhnlich mit ב

des Objects verbunden wird, doch auch sonst mehrfach absolut vorkommt, Richt. 18, 7. Jer. 12, 5. Prov. 11, 15, und hat die Analogie der vorherg. Sätze gegen sich, welche nur das: mir bangt vor Niemanden, weiter ausführen, ohne auf die Ursache dieser Furchtlosigkeit von neuem hinzuweisen. Namentlich entspricht das: ich bin voll Zuversicht, genau dem: nicht fürchtet sich mein Herz. Auf jener Erklärung beruht übrigens auch die Übers. von Luther: verlasse mich auf ihn, welcher den Sinn nur frei wiedergab.

V. 4. Eins bat ich vom Herrn, danach tracht' ich, daß ich wohne im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens, zu schauen die Lieblichkeit des Herrn, und zu sinnen darüber in seinem Heiligthum. Der Herr ist des S. Licht und Heil, gewährt ihm Sicherheit gegen alle Feinde, alle Gefahren. Deshalb hat er nur eine Bitte, nur einen Wunsch — wenn der ihm nur gewährt wird, so mag kommen, was da kommen will — den, daß der Herr ihm bleibe, in dem ihm ja alles Andere gegeben ist, daß er nie seiner Gnade verlustig, nie aus seiner Gemeinschaft ausgeschlossen werde. Denn (V. 5) die Seinen schützt der Herr in allen Gefahren. — Der Unterschied des Modus in dem שאלתי und dem אבקש ist wohl zu beachten; er weist darauf hin, wie dieses Bitten und Trachten durch das ganze Leben des Sängers hindurchgeht. Das Präter. bezeichnet die vollendete, abgeschlossene, aber so in die Gegenwart hineinreichende Handlung, Ew. kl. Gr. § 262 (richtiger als das jam olim S. Schmids ist das semper Venema's), das Fut. hebt die Fortdauer des Strebens in der Gegenwart noch besonders hervor. — Die Bitte ist nur dann eine wahre, wenn sie aus dem Grunde des Trachtens und Strebens hervorwächst, wenn die Sehnsucht des Herzens auf ihren Gegenstand gerichtet ist. — Das Wohnen in dem Hause des Herrn, worauf die Bitte und Sehnsucht des S. geht,

ist hier wie durchgängig, vgl. zu Ps. 23, 6. 15, 1, bildlich zu nehmen: Gottes Hausgenosse seyn, ist s. v. a. mit ihm in einem vertraulichen Verhältnisse stehen, sich seiner Gnade erfreuen. Die Grundlage dieser bildlichen Darstellung ist die, daß die Stiftshütte und nachmals der Tempel selbst einen symbolischen Charakter trugen, die Verbindung Gottes mit seinem Volke, das dort geistlich mit ihm zusammen wohnte, abbildeten und darstellten, vgl. die Beweisführung in Th. 3 der Beiträge S. 631 ff. — Weshalb der S. wünscht Gottes Hausgenosse zu seyn und zu bleiben, darauf weisen die Worte hin: zu schauen u. s. w., s. v. a. damit ich auf diese Weise, was damit unzertrennlich verbunden ist, schaue u. s. w. Wen Gott unter die Zahl der Seinen aufnimmt, der schaut auch seine Lieblichkeit, und erhält Gelegenheit, sie in seinem Heiligthum sinnend zu betrachten. נעם יהוה heißt immer die Lieblichkeit des Herrn; vgl. Ps. 90, 17: „es sey die Lieblichkeit des Herrn unsers Gottes über uns," s. v. a. sie gebe sich in unsern Führungen kund, Sach. 11, 7.*) Sie schauen, ist s. v. a. sie erfahren, Gott in seinen Führungen als den Lieblichen erkennen. Genau entsprechend ist das: die Güte des Herrn sehen, in V. 13. — Das בקר heißt immer untersuchen, Levit. 13, 36. 27, 33. Ez. 34, 11. 12, nachsinnen, 2 Kön. 16, 15. Prov. 20, 25, in Übereinstimmung mit dem Chaldäischen Sprachgebr. und mit der Grundbedeutung des Wortes, öffnen, spalten, vgl. Gesen. s. v. Da das Verb. nie mit ב des Objectes verbunden wird, das Object des Untersuchens und Nachsinnens also nicht in dem בהיכלו enthalten seyn kann, so muß es aus dem Vorherg. entnommen werden: und nachsinne darüber, über die Lieblichkeit des Herrn, die sich

in

*) Ven. amoenitas Jehovae hic denotat, quidquid in Jehova dulce, jucundum et salutare est peccatori, adeoque virtutes ejus bonitatis et gratiae omniaque ejus signa et effecta.

in den Führungen seiner Hausgenossen offenbart, in seinem Heiligthum. Das Heiligthum wird als der Ort des Nachsinnens genannt, weil dort dem Herrn der Dank dargebracht wird für die Offenbarungen seiner Lieblichkeit. Bestätigt wird diese Erkl. durch V. 6, wo der S. die Hoffnung ausspricht, daß er, vom Herrn errettet, ihm in seinem Zelte frohe Opfer darbringen werde, vgl. auch Ps. 26, 7, wonach der S. in dem Heiligthum des Herrn die Stimme des Lobes erschallen läßt, und alle seine Wunder verkündet. — Nach der gewöhnlichen Auffassung soll der S. hier den Wunsch aussprechen, den Gefahren enthoben, im Tempel ungestört Gott dienen, und sich an dem Anblick der Pracht seines Heiligthums weiden zu können. Man übers.: daß ich weile im Hause Jehovahs mein Lebelang, um Jehovahs Pracht (Luther: die schönen Gottesdienste des Herrn) zu schauen, und seinen Tempel zu betrachten (A. zu besuchen). Diese Erkl. ist zuerst in dreifacher Hinsicht gegen den Sprachgebrauch. Willkürlich wird nach ihr das wohnen im Hause Gottes erklärt durch fleißig sich dort einfinden, sich dort aufhalten, vgl. dag. zu Ps. 23, 6. Diese Schwierigkeit wird auch durch Hitzig's gewaltsame Annahme der Abfassung des Ps. durch einen Priester nicht beseitigt; denn auch die Priester wohnten nicht im Tempel. Das נעם יהוה wird willkürlich erkl. durch: die Pracht des Herrn, und ebenso willkürlich angenommen, die Pracht des Herrn sey s. v. a. die Pracht seines Heiligthums, oder seine prächtigen Gottesdienste. Das בקר wird nie mit ב verbunden, und heißt weder betrachten, noch besuchen. Wird das: zu schauen u. s. w. sprachgemäß erklärt, so schwindet sofort die äußerliche Auffassung des Wohnens im Hause des Herrn; denn dasjenige, was aus dem Wohnen des Herrn abgeleitet wird, kann nicht als Ausfluß der äußeren Anwesenheit im Tempel betrachtet werden. Ferner sprechen gegen diese Auffassung die Parallelstel-

len, in denen des Wohnens im Tempel gedacht wird; diese verlangen alle, daß man an ein geistliches Wohnen denke. Vgl. zu Ps. 23. Dann spricht gegen diese Auff. V. 5. Der Gedanke dess.: denn er schützt mich, ist nicht recht geeignet, den Grund anzugeben, warum der S. im Tempel zu seyn wünscht; dieß erhellt schon aus dem vergeblichen Versuche von De Wette, das denn, mit dem er nichts anzufangen weiß, statt auf unsern V., auf V. 1—3 zu beziehen. Auch ist es unstatthaft, wenn man dort das Verstecken in der Hütte des Herrn und das Verbergen in seinem Zelte uneigentlich auffassen muß, das wohnen im Hause des Herrn eigentlich zu verstehen. Endlich, nur bei der uneigentlichen Auffassung des Wohnens im Hause des Herrn ist das: eins bitte ich vom Herrn u. s. w. erklärlich. Eins ist es, was dem S. Kraft und Muth gewährt gegen die ganze Welt, die Gnade des Herrn, Eins ist es daher auch nur, was er verlangt und sucht, nicht der Aufenthalt im äußeren Tempel, mit dem man in diesem Zusammenhange gar nichts anfangen kann, sondern der Besitz der Gnade des Herrn. Der Sache nach muß das wohnen im Hause des Herrn gleich seyn dem: ihn zum Lichte und Heile haben. Dieß erhellt auch daraus, daß in V. 5 aus dem Wohnen im Hause des Herrn dieselbe Folge abgeleitet wird, die Sicherheit gegen alle Angriffe der Feinde, welche in V. 1—3 aus dem: der Herr ist mein Licht und mein Heil, und daraus, daß in V. 6 aus dem: der Herr ist mein Licht und mein Heil, und dem: ich wohne im Hause des Herrn, zusammen die Gewißheit des Sieges in der gegenwärtigen Bedrängung abgeleitet wird.

V. 5. Denn er verbirgt mich in seiner Hütte zur Zeit des Unglückes, er versteckt mich in dem Verstecke seines Zeltes, auf einen Felsen erhöht er mich. Der S. gibt hier den Grund an, weshalb im Angesichte feindlicher Bedrängung das Wohnen im Hause des Herrn, der Besitz sei-

ner Gnade, ihm genügt: wen der Herr liebt, den schützt er auch. Angemessen der Darstellung des Gnadenverhältnisses zum Herrn unter dem Bilde des Wohnens bei ihm im Tempel, erscheint in den beiden ersten Gliedern der Schutz, welcher dieses Verhältnisses Ausfluß ist, unter dem Bilde eines sicheren Zufluchtsortes und Versteckes, welchen der Herr den verfolgten Seinen bei sich in seinem Zelte gewährt. Diese beiden Glieder sind auf doppelte Weise mißverstanden worden. Zuerst von denen, welche, wie die jüdischen Ausl. und Knapp, die Worte roh buchstäblich auffassen, und annehmen, daß David sich einmal im heiligen Zelte versteckt, und also aus den Händen seiner Feinde gerettet habe. Dagegen genügt schon das nothwendig bildlich aufzufassende letzte Glied. Dann von denen, welche mit De Wette behaupten, die Hütte und das Zelt sey nicht etwa das heilige Zelt, sondern ein bloßes Bild des Schutzes, von einem Gastfreunde entnommen, der dem Gaste Schutz vor Nachstellungen gewährt. Darauf ruht allerdings die bildliche Darstellung, daß aber die gastliche Hütte und das gastliche Zelt das Heiligthum des Herrn ist, erhellt aus dem entsprechenden: das Haus des Herrn, in V. 4 — ich habe nur den einen Wunsch, im Hause des Herrn zu wohnen, denn er verbirgt mich in seinem Hause, oder seinem Zelte — und sein Zelt in V. 6 — er verbirgt mich in seinem Zelte, darum werd' ich noch in seinem Zelte Dankopfer darbringen. Ungehörig ist die Vergl. von Ps. 31, 21: du verbirgst sie in einer Hütte, denn dort steht in einer Hütte, hier dagegen: in seiner. Das סכה, Hütte, kommt dichterisch vom heiligen Zelte vor in Ps. 76, 3. Wie das: in seiner Hütte und in seinem Zelte, denjenigen unübersteigliche Schwierigkeiten entgegensetzt, welche den Ps. der nachdavidischen Zeit zuweisen wollen, wurde schon in der Einleitung bemerkt. Namentlich als Hütte konnte der Salomonische Tempel unmöglich bezeichnet werden. Der Name des

Zeltes könnte noch eher von dem früheren Heiligthum auf das spätere übertragen worden seyn, obgleich es auch dafür an jedem Beweise fehlt.

V. 6. Und nun wird mein Haupt sich erheben über alle meine Feinde ringsum, und opfern will ich in seinem Zelte Jubelopfer, singen will ich und spielen dem Herrn. Der V. bildet den Abschluß der ersten Strophe: in V. 1—5, daß der Herr des S. Licht und Heil ist, daß er im Hause des Herrn wohnt, gewährt ihm Zuversicht gegen alle nur denkbaren Gefahren, hier im Besitze dieser Gnade Gottes ist er des Sieges völlig gewiß, in der Bedrängniß, in der er sich jetzt befindet. Das ועתה entweder und jetzt: quare etiam nunc in praesenti periculo, oder als Folgerungspart.: und nun, da dem also ist, vgl. Ps. 2, 10. 39, 8, werde ich sicher triumphiren über die Feinde der Gegenwart. Zu dem: mein Haupt wird sich erheben, vgl. zu Ps. 3, 4. Das: opfern will ich u. s. w. zeigt, daß der S. des Heiles innerlich so gewiß ist, als ob er es schon erhalten. Er schickt sich schon zur Darbringung des Dankes für dasselbe an. Jubelopfer sind Opfer, die von Jubel über die Errettung begleitet, und selbst ein factischer Jubel sind. Das תרועה steht hier, wie Num. 23, 21 u. a. a. St. in der allgemeinen Bed. Jubel, vgl. das קול תורה in Ps. 26, 7. De Wette u. A. erkl.: Opfer des Posaunenschalls. „Zu Brand- und Dankopfern wurden die heiligen Trompeten geblasen, Num. 10, 10.“ Allein diese Stelle bezieht sich nur auf die öffentlichen Dankopfer an den feierlichen Tagen. Bei Privatopfern wird der Gebrauch der Trompeten nirgends erwähnt.

Mit dem Beginn der zweiten Strophe wird der Ton auf einmal ein anderer. An die Stelle der triumphirenden Zuversicht tritt klägliche Bitte. Den Übergang vermittelt aber der letzte Vers der ersten Str. Dort ist der S. von den heiteren

Himmelshöhen herabgestiegen auf die Erde; er hat angefangen von der Betrachtung der möglichen Gefahren, in denen er durch den Beistand seines himmlischen Helfers, zu dem er im Glauben sich erhebt, weit überwindet, sich zu der Betrachtung der wirklichen zu wenden. Anfangs nun dauert die triumphirende Zuversicht noch fort: die Gefahr ist ihm eher zu klein, als zu groß. Aber je näher er sie ins Auge faßt, desto größer wird sie, er erschrickt und hebt an zu sinken, und behält von seiner früheren Zuversicht nur so viel übrig, daß er schreien kann und sprechen: Herr hilf mir. Das ist aber schon sehr viel, und für den Menschen, dem die Leiden und Gefahren dieses Lebens zu Herzen gehen sollen, grade genug. — Grade in diesem Übergange von der triumphirenden Zuversicht zu der kläglichen Bitte hat der Psalm, wie seine Wahrheit, so auch einen großen Theil seiner erbaulichen Bedeutung. Wir würden uns in ihm nicht wiederfinden, wenn es in demselben triumphirenden Tone bis zu Ende fortginge. Nur für gemalte Leiden reicht der erste Theil hin.

V. 7. Höre, o Herr, da ich rufe mit meiner Stimme, und sey mir gnädig und erhöre mich. In Bezug auf das קולי אקרא vgl. zu Ps. 3, 5. Das קולי steht nicht müßig, sondern bezeichnet das laute Rufen.

V. 8. Mein Herz hält stets dir vor dein Wort: suchet mein Antlitz, dein Antlitz, o Herr, suche ich. Wie immer, so ist namentlich jetzt das Herz des S. in der Noth zu Gott gewandt, von ihm allein Heil erwartend, und wer in solcher Herzensstellung ist, den darf Gott um so weniger abweisen, da er selbst in seinem Worte aufgefordert hat, ihn zu suchen in der Noth, und verheißen, daß die Suchenden ihn finden sollen. Das אמר und das אבקש verhalten sich ebenso zu einander, wie in V. 4 das שאלתי und das אבקש, stets, und namentlich jetzt. Man darf nicht ohne weiteres übersetzen:

mein Herz spricht zu dir. Das: dein Wort, was wir ergänzt haben, brauchte nicht gesetzt zu werden, da das: suchet mein Antlitz, schon durch seine Form zeigt, daß, was der S. zu Gott spricht, nur das Echo von demjenigen seyn kann, was Gott zu den Seinen gesprochen. Das Antlitz jemandes suchen, heißt suchen, daß man bei ihm vorgelassen werde, vgl. Prov. 29, 26: „Viele suchen das Antlitz des Herrschers." Da die Vorlassung nur denen zu Theil wird, die sich der Gnade des Herrschers erfreuen, Kennzeichen und Äußerung dieser Gnade ist, und grade weil sie dieß ist, gesucht wird, so ist das Angesicht des Herrn suchen, suchen, daß man in seine Gegenwart zugelassen werde, der Sache nach s. v. a. sich um seine Gnade bewerben, vgl. 2 Sam. 21, 1: „und es entstand eine Hungersnoth in den Tagen Davids — — und David suchte das Angesicht des Herrn." Ps. 24, 6. 105, 4. Der Sache nach ist das: das Angesicht des Herrn suchen, s. v. a. den Herrn suchen, 2 Sam. 12, 16. 2 Chron. 20, 4. 15, 2. Der göttliche Ausspruch, auf den der S. sich hier bezieht, findet sich, jedoch nicht ganz mit denselben Worten, in Deut. 4, 29: „und ihr suchet von dort den Herrn deinen Gott, und du findest ihn, wenn du ihn suchen wirst von ganzem Herzen (vgl. hier das: zu dir spricht mein Herz) und von ganzer Seele." Das Suchen des Herrn und das Finden desselben wird dort in unzertrennliche Verbindung mit einander gesetzt. Auf diesem Ausspruche ruht, wie unsere St., auch die Hos. 5, 15: „gehen will ich und zurückkehren an meinen Ort, bis sie schuldig werden und mein Antlitz suchen, in der Noth ihnen (buchstäblich aus dem Deuteron.) werden sie nach mir fragen." Vgl. Beitr. 2. S. 61. Dort wird, ebenso wie hier, dem Suchen des Herrn, das Suchen seines Antlitzes substituirt. — Muis, De Wette u. A. erkl. die ersten Worte: von dir spricht mein Herz. Dabei wird aber die Bed. des Präter. verkannt, das אמר mit ל heißt mit

wenigen Ausnahmen: zu jemanden sprechen, und das: von dir, lautet unbeholfen. Das Angesicht des Herrn suchen, soll heißen: den Tempel besuchen. Allein diese Bed. hat die Redensart nie, und hier wird dieselbe, außer durch die Beziehung auf die Grundstelle, auch durch das folg.: verbirg nicht dein Angesicht, ausgeschlossen, so wie durch den ganzen Sinn und Zusammenhang, in den die Berufung auf den Besuch des Tempels gar nicht paßt. — Nach dem Vorgange der Vulg.: de te dixit cor meum: require o facies mea, übersetzt Hitzig: von dir spricht mein Herz: such ihn mein Antlitz. Dagegen spricht aber, von allem Anderen abgesehen, das Stehende der Redensart בקש פני יהוה.

V. 9. Verbirg dein Antlitz nicht vor mir, verstoße nicht im Zorne deinen Knecht, du der du stets meine Hülfe warst; laß mich nicht und thue nicht von mir die Hand ab, Gott, mein Heil. Das Verbergen des Antlitzes steht dem Zeigen dess. entgegen, welches Gott denen verheißen hat in seinem Worte, welche dasselbe von ganzem Herzen suchen. Das אל תט, Fut. apoc. in Hiph., ist nicht zu erkl.: weise nicht ab, sondern verstoße nicht, vgl. das הטה in der Bed. auf die Seite schaffen, beseitigen, die sehr gut zu dem Verbergen des Angesichtes paßt, in Hi. 24, 4. vgl. 36, 18. 2 Sam. 3, 27. Schon das: deinen Knecht, enthält eine Begründung der Bitte, s. v. a. verfahre nicht gegen deinen Knecht also, wie du sonst nur gegen die Sünder verfährst. Noch ausdrücklicher wird diese Begründung in dem folg.: du der du meine Hülfe warst, gegeben. Dieß entspricht dem: du mein Heilsgott, des Schlusses, und muß daher das beständige Verhältniß des Herrn zu dem Sänger bezeichnen, auf das er die Bitte um die einzelne Errettung gründet. Das Präter. היית bezeichnet die in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit.

V. 10. Denn mein Vater und meine Mutter verließen mich, und der Herr nimmt mich auf. Der S. gibt den Grund an, weshalb er im vor. V. den Herrn so kläglich um Beistand angerufen: Gottes Liebe ist im Himmel und auf Erden die allein sichere; die Liebe der Menschen schwindet mit dem Unglück, in dem sie einen Freibrief zur Liebloſigkeit erkennen, Gottes Liebe bewährt sich grade im Unglück am allerherrlichsten: die Leidenden sind ihm vor allen Anderen theuer. — In dem: Vater und Mutter haben mich verlassen, redet der S. von etwas schon Geschehenem, und die Erkl.: wenn sie mich verlassen u. s. w. ist unzulässig. Deshalb aber darf nicht daran gedacht werden, daß hier eine individuelle Beziehung stattfinde. Jeder, der in großer Noth ist, kann also sprechen. Vater und Mutter stehen als individualisirende Bezeichnung (von sprüchwörtlicher Redeweise sollte nicht gesprochen werden) derjenigen, welche durch die nächsten Bande mit uns verknüpft sind, und bei denen sich noch am ersten eine Fortdauer der Liebe gegen den Leidenden erwarten ließe. Wer keine Eltern mehr hat, setzt an ihre Stelle die Freunde. Es liegt tief in dem Wesen der menschlichen Natur, daß das Leiden die Liebe, wenn nicht ganz ertödtet, doch erkältet: man ist nur zu geneigt, in dem Leidenden selbst die Ursache desselben zu suchen. Dieß zeigt das Beispiel von Hiobs Freunden und seiner Frau, vgl. auch Ps. 88, 9. Das Sprüchwort: wer den Schaden hat, darf für den Spott nicht sorgen, hat auch in Bezug auf die Nächsten Wahrheit. Wahrscheinlich hatte David die Erfahrung von der Unzuverlässigkeit menschlicher Liebe im Leiden in derselben Form gemacht, in der er sie hier ausspricht, und wählte diese Form grade mit Bezug auf jene persönliche Erfahrung. Seine Eltern, die er nach 1 Sam. 22, 3 in der Unglückszeit zu sich nahm, waren gewiß (denn es kann nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur kaum anders seyn) manchmal an ihm, durch den

ihre friedliche Ruhe gestört wurde, irre geworden, und er mußte sich von ihnen manche harte Rede gefallen lassen. Der Herr nimmt mich auf, wie jemand, der einen müden Wanderer oder irrenden Flüchtling in seine Wohnung aufnimmt, und freundlich für ihn sorgt, vgl. V. 5, Jos. 20, 4. Richt. 19, 15.

V. 11. Lehre mich Herr deinen Weg, und führe mich auf ebner Bahn wegen meiner Widersacher. Die Ausl. wollen meist, daß der S. hier den Herrn bitten soll, er möge ihn durch seinen Geist leiten und vor Versündigungen bewahren. Allein schon Calvin sah, daß dieser Sinn im Zusammenhang mit dem Vor. und Folg., wo nur von der göttlichen Hülfe gegen die Feinde geredet wird, ganz unpassend ist. Der Weg des Herrn ist also hier der Weg des Heiles; diese nähere Bestimmung ergibt sich aus der redenden Person; für die Knechte Gottes kann seine Führung nur eine heilsame seyn. Der ebne Weg bildet den Gegensatz gegen die Steine und Felsen, welche dem S. jetzt das Fortschreiten auf seiner Lebensbahn so sehr erschwerten. Vollkommen parallel ist Ps. 25, 4, wo dieselbe falsche Erkl. stattfindet, vgl. auch Ps. 26, 12. Das: wegen meiner Widersacher, zeigt die im folg. V. weiter ausgeführte Ursache an, weshalb der S. so sehr der göttlichen Leitung und Hülfe bedarf.

V. 12. Gib mich nicht hin der Lust meiner Feinde, denn es erheben sich wider mich falsche Zeugen, und die Gewalt athmen. Die Seele der Feinde steht für ihre Leidenschaft, weil in diese die Seele ganz aufgeht. Durch die falschen Zeugen und die Gewalt Athmenden werden die beiden Klassen von Feinden bezeichnet, die Einen, welche ihren heißen Wunsch, den Gerechten zu vernichten, durch die Künste der Lüge und des Truges, durch falsche Anklagen und Verläumdungen zu erreichen suchen, die Anderen, welche offene Gewalt anwenden. Das יפח ist Stat. constr. des Adj. יָפֵחַ

Dieß ist nicht von יפח abzuleiten, sondern von dem fut. Hiph. des פוח, das in derselben Form in Hab. 2, 3 vorkommt, vgl. das יָרֵב von ריב. Die Gewalt athmen (fälschlich Mehrere: schnauben) ist s. v. a. bei denen jeder Athemzug Gewaltthat ist, vgl. das: es athmet Lüge der falsche Zeuge, in Prov. 6, 19, das: athmend Drohung und Mord in Apgesch. 9, 1, das spirare minas im Lat., und das καχίας καὶ συκοφαντίας πνεῖ in Aristoph. Rittern V. 435.

Es folgt nun der Schluß, den Inhalt des Psalmes, die Trübsal und Angst in der Welt, und die Hoffnung in Gott noch einmal kurz zusammenfassend.

V. 13. Wenn ich nicht glaubte zu schauen die Güte des Herrn im Lande der Lebendigen — —. Daß der V. nicht etwa unmittelbar an das Vorherg. anzuschließen ist, sondern den Anfang des Schlusses bildet, erhellt schon daraus, daß während dort Gott angeredet wurde, hier von ihm geredet wird, und daß der Inhalt u. V. offenbar die Grundlage abgibt für die im letzten V. enthaltene Aufforderung zum Vertrauen auf den Herrn. — Hätte der S. den Satz zu Ende geführt, so würde er hinzugefügt haben, so müßte ich verzweifeln, oder so wäre ich verloren. Dieß fatale Wort aber geht ihm schwer über die Lippen, und ehe er es ausgesprochen hat, erhebt sich die innere Stimme, welche ihn ermahnt, in dem Vertrauen auf den Herrn, welches er als seinen einigen Hoffnungsgrund bezeichnet hat, immer fester und fester zu werden. Unter allen Stellen der Schrift, welche ähnliche Aposiopesen darbieten, ist keine der unsrigen so genau conform, wie die Gen. 31, 42: wenn nicht, לולי, mein väterlicher Gott, der Gott Abrahams und der Schrecken Isaaks, mit mir gewesen wäre — — — (so wäre es um mich geschehen); denn dann hättest du mich leer entlassen. Vgl. außerdem Gen. 50, 15. Sach. 6, 15. Ewald S. 663. In diese Aposiopese haben sich die Masorethen nicht

finden können: sie setzten daher über das ihnen unbequeme לולי die sogen. puncta extraordinaria, die jedenfalls nicht mehr Achtung verdienen, wie die Kris. Auch die alten Übers. lassen, den Chaldäer ausgenommen, das לולי aus, woraus aber ebenfalls gar nichts gegen dasselbe folgt; es ging den alten Übers. gewiß ebenso, wie De Wette, welcher bemerkt: „man möchte sich desselben gern entledigen, da es keinen sehr passenden Sinn gibt." Für die Ächtheit des לולי spricht, daß es Niemand einfallen konnte, es zu setzen, noch mehr aber, daß es bei tieferer Betrachtung, wie sie aber einem Glossator immer fern liegt, als für den Sinn unumgänglich nothwendig erscheint. Das nackte und unbedingte: ich glaube zu schauen u. s. w., ist unpassend und unvermittelt nach der ängstlichen Bitte des vor. V. um Errettung von den Zeugen der Lüge und den Gewalt Athmenden, deren Anblick dem S. laut das verloren zurief; und dann setzt die Ermahnung des folg. V. nothwendig voraus, daß Schwachheit den S. beschlichen hat, daß die Gefahr mit großer Gewalt ihm zusetzt: hier die Schwachheit, dort die Arzenei. Das טוב יהוה erkl. hier Mehrere durch: das Gute des Herrn, seine Segnungen und Wohlthaten, Gesen. optima dei munera, allein טוב יהוה heißt immer die Güte, das Gutseyn des Herrn, vgl. Ps. 25, 7. 31, 20. Sach. 9, 17, wo die Güte und die Schöne zusammenstehen, Christol. Th. 3. S. 135. 6, und diese Bed. wird hier noch speciell durch das entsprechende נעם יהוה in V. 4 erfordert. Die Güte des Herrn schauen, heißt seine Trefflichkeit erfahren. Das Land der Lebendigen bildet den Gegensatz gegen das Land der Todten, oder den Scheol, vgl. Jes. 38, 11. Ez. 26, 20. 32, 32. Die noch von Claus und Stier erneuerte Beziehung auf das zukünftige Leben ist schon von Muis vollständig beseitigt worden. Grade noch in diesem Leben, ehe er „geht sonder Rückkehr zum Lande des Dunkels und des Todesschattens," Hi. 10, 21, in das seine Feinde ihn

herabzusenden in Begriff sind, hofft der S. noch die Güte des Herrn zu schauen. Von der Resignation, welche das Diesseits ohne weiteres der Gottlosigkeit überläßt, sind die Psalmisten durchweg entfernt. Ihr Glaube ist dazu viel zu frisch und kräftig.

V. 14. Die Betrachtung, daß die Gnade des Herrn sein einziger Hoffnungsgrund sey, er ohne dieselbe bei seiner Schwäche und der Feinde Wuth und Macht rettungslos verloren, und der Verzweiflung preisgegeben, veranlaßt d. S. sich selbst zum Vertrauen auf dieselbe zu ermahnen. — Harre auf den Herrn, sey stark, und er kräftige dein Herz, und harre auf den Herrn. Der starke Theil der Seele redet den schwachen an, wie durch den ganzen Ps. 42. 43. Verwerflich ist die Annahme, der S. rede hier die Frommen an, und mache eine Nutzanwendung für seines Gleichen. Dadurch wird der Zusammenhang mit V. 13 ganz zerrissen. Der hier zur Stärke in Gott ermahnt wird, muß derselbe seyn, der dort erklärt hatte, ohne das Vertrauen auf den Herrn verzweifeln zu müssen. Statt: er kräftige dein Herz, wird gewöhnlich erkl.: es kräftige sich dein Herz. Allein man hat weder hier, noch an der St. Ps. 31, 25 (es sind die beiden einzigen, wo das Hiph. des אמץ vorkommt) die gewöhnliche Bed. des Hiphil aufzugeben. Die sprachlich gesicherte Erkl. gibt hier vielmehr einen weit schöneren Sinn. Der S., nachdem er sich selbst zur Stärke ermahnt hat, weist auf denjenigen hin, welcher allein ihm die Kraft verleihen kann, dieser Ermahnung Folge zu leisten. Er drückt seinen Namen nicht aus, weil ja an Niemanden anders, als an ihn, den Quell aller Stärke gedacht werden kann, wenn von Stärkung die Rede ist. Es ist etwas gar Großes um das: sey stark. Calvin: „wenn Zittern dich beschleicht, wenn deinen Glauben die Versuchung erschüttert, wenn die Empfindung deines Fleisches hin und herwogt, so unterliege nicht, sondern

erhebe dich vielmehr mit unermüdlicher Kraft des Gemüthes.“ Die Natur kann das nicht leisten, sondern nur der kann es gewähren, der den Müden Kraft gibt, und Stärke genug den Unvermögenden. Er gibt nicht blos die äußere Stärke, sondern auch die innere, gibt nicht blos den auf ihn Harrenden Heil, sondern wirkt auch das Harren auf ihn.

---

## Psalm 28.

Der S. schickt die Bitte um Gehör für sein Gebet voraus, bemerkend, daß er ohnedem rettungslosem Verderben hingegeben sey, V. 1, der Eingang. Nachdem er zu Anfang des ersten Haupttheiles dieselbe Bitte wiederholt, entfaltet er sein Gesuch: Gott möge ihn nicht in das Verderben verwickeln, was den Bösen bestimmt ist, und über diese, namentlich seine Feinde, die verdiente Strafe verhängen, V. 2—5. Er erhält die Zusicherung der Erhörung, und preist den Herrn als den Heiland seines Gesalbten und seines Volkes, V. 6—8. Den Schluß bildet in V. 9 die Bitte, daß der Herr, wie er jetzt gethan, so immer sich als den Heiland seines Volkes zeigen möge.

Daß V. 1 als Eingang zu betrachten ist, und dem entsprechend V. 9 als Schluß, dafür spricht, außer dem Inhalte noch, daß die Zuversicht der Erhörung in V. 6, die sich wörtlich an die Bitte anschließt, nicht an V. 1 anknüpft, sondern an V. 2. Die Hauptmasse des Ps. wird somit von der Siebenzahl beherrscht. Diese theilt sich, wie sehr oft, wieder in die Vier und die Drei. Die Strophe der Zuversicht weist, außer durch die Dreizahl der Verse, auch durch das dreifache Jehovah auf den Mosaischen Segen hin. Das Weitere über die formelle Anordnung in der Einl. zu Ps. 29, der mit dem unsrigen zu einem Paare verbunden ist. Dort wird das hier

aufgestellte Schema: 1. 7. 1 Bestätigung finden, und zugleich wird sich ergeben, weshalb das Jehovah hier im Ganzen fünfmal gebraucht ist.

Die Situation ist die eines solchen, der sich in großer Gefahr befindet, und rettungslos verloren ist, wenn der Herr nicht hilft, V. 1, der flehentlich um Errettung bittet, V. 2. 6, dem Untergang droht, V. 3.

Die redende Person ist ein Gerechter, V. 3, der Gesalbte des Herrn, V. 8, dessen Sache zugleich die seines Volkes ist, V. 8. 9. Auf diesem Gebiete liegt der Unterschied unseres Ps. von Ps. 26, bei dem die Situation und der Grundgedanke, Gott könne das innerlich Geschiedene nicht durch Gleichheit des Ergehens mit einander verbinden, und die Loose des Bösen und des Gerechten nicht mit einander vermengen, dieselben sind. Dort redet überhaupt der bedrängte Gerechte, hier speciell der bedrängte gerechte König.

Der Inhalt des Ps. paßt durchaus auf David in der Absalomischen Zeit, wo es den Anschein hatte, daß Gott die Loose des Gerechten und des Bösen verwechseln wollte, wo in dem gerechten Könige zugleich das Volk gefährdet war, und wo die Gegner speciell solche waren, „die Friede redeten mit ihrem Nächsten, während Böses in ihrem Herzen." Da es aber an allen speciellen geschichtlichen Beziehungen fehlt, so ist es höchst wahrscheinlich, daß David hier, auf Grund seiner in jener Zeit gemachten Erfahrungen, seinen Nachfolgern, auf die sein Blick seit der ihm durch Nathan gewordenen Verkündung stets gerichtet war, vgl. Ps. 18, 51, eine Form des Gebets für ähnliche Lagen mittheilen wollte. Ist dieß, so zeigt sich zugleich, daß der Ps. der Sache nach didactischen und paränetischen Charakter trägt: der gerechte König soll sich in bedrängter Zeit das gerechte Gericht Gottes vor Augen stellen, der den Gerechten nicht in das Schicksal des Bösen verwickeln, und diesen nicht

ungestraft lassen kann, und im Vertrauen hierauf ruhig und getrost seyn, und zuversichtlich der göttlichen Hülfe harren. Diese didactische Tendenz tritt besonders V. 5 deutlich hervor, wo die Form der Anrede an Gott aufgegeben wird.

Die Behauptung Ewalds und Hitzigs, V. 6—9 seyen erst nach dem Vorübergehen der Gefahr hinzugeschrieben, beruht auf der falschen Voraussetzung, daß der Ps. individuellen Charakter trage, geht von Verkennung des Wesens der Übergänge in den Psalmen aus, und übersieht, daß der Glaube das Vorhandenseyn, die ὑπόστασις, der gehofften Güter ist, Hebr. 11, 1.

---

V. 1. Zu dir, o Herr, rufe ich, mein Fels, schweige mir nicht, auf daß nicht, wo du mir verstummest, ich gleich werde denen, die in die Hölle fahren. Das: mein Fels, weist hin auf Gottes Unveränderlichkeit, Zuverlässigkeit und unverbrüchliche Treue, vgl. Ps. 18, 2. 32. 19, 15. Th. 1. S. 386. Diese Anrede motivirt das: schweige nicht. Der treue Gott, der die Seinen wohl züchtigt, aber sie nicht dem Tode hingibt, kann da nicht schweigen, wo, wie gleich darauf gesagt wird, Schweigen den Untergang bringen würde. Das: schweige nicht von mir, bedarf keiner Ergänzung. Der Begriff des sich Entfernens liegt in dem Schweigen schon eingeschlossen, so wie umgekehrt jedes Antworten ein Kommen und Nahen Gottes mit in sich schließt. Damit ich nicht, verstummest du, gleich werde u. s. w., wörtlich: damit du nicht verstummest von mir und ich gleich werde, s. v. a. damit ich nicht in der großen Gefahr, in der ich mich befinde, rettungslos umkomme. Calvin: nullus sum, si a me discesseris; nisi tu unus succurras perii. Das בור, Grube, kommt vom Grabe vor in Jes. 14, 19, vom Scheol Jes. 14, 15 und Ps. 30, 4. An diesen ist wahrscheinlich überall in der stehenden Redensart יורדי בור zu denken. Denn diese bezeichnet überall die Ge-

storbenen. Da man aber übersetzen muß: die zur Grube hinabfahren, nicht hinabgefahren sind, so kann wohl nur an die lange Reise zum Scheol, nicht an den kurzen Weg zum Grabe gedacht werden.

V. 2. Höre die Stimme meines Flehens, da ich zu dir schreie, da ich erhebe meine Hände zu deinem heiligen Chor. Das Erheben der Hände kommt als Gestus des Gebetes nicht blos unter Israel vor, vgl. Ex. 9, 29. 17, 11. 12. 1 Kön. 8, 54. Ps. 63, 5. Klagel. 3, 41. 1 Tim. 2, 8, sondern auch unter den Heiden, vgl. d. St. bei Iken dissert. 1. S. 220. Das Erheben der Hände symbolisirt die Erhebung des Herzens. Daß der S. die Hände nicht zum Himmel erhebt, sondern zum Allerheiligsten, woselbst die Lade des Herrn, vgl. 1 Kön. 6, 19, ist nicht anders anzusehen, als wenn wir Gott in Christo anrufen. Gott hatte in liebender Herablassung zu der Schwachheit seines Volkes, was nur durch das Mittel des Sichtbaren zu dem Unsichtbaren sich erheben konnte, in seiner Mitte gleichsam Gestalt angenommen, im Vorbilde der Menschwerdung seines Sohnes, durch welche dasselbe tief in dem Wesen der menschlichen Natur liegende Bedürfniß auf unendlich reellere Weise befriedigt wurde. Vgl. Beitr. Th. 3. S. 629 und zu Ps. 26, 8. Daß durch das דביר das Allerheiligste der Stiftshütte und des Tempels bezeichnet wird, ist keinem Zweifel unterworfen. Streitig aber ist Ableitung und Bedeutung des Wortes. Nach den Älteren wurde das Allerheiligste also genannt, weil Gott von dort Antworten ertheilte, Aq. und Symm. χρηματιστήριον, Hieron. λαλητήριον. Die Neueren dagegen, nach dem Vorgange von Simonis und Iken, diss. 1. p. 214 ff., geben dem Worte die Bedeutung Hintertheil, vgl. bes. Gesen. in dem thes. Es scheint aber, daß diese Erkl. nur demselben Grunde den Eingang verdankt, den sie gefunden, dem die Erkl. des כברת durch Deckel, der Scheu vor der Tiefe. Sprachlich

lich läßt sich gegen die ältere Erkl. gar nichts einwenden, דביר, eigentlich das Geredete, dann der Ort, wo geredet wird, wie אסיף, eig. das Gesammelte, dann die Zeit, wo das Obst eingesammelt wird. Die Benennung des Theiles, der Ort, wo Gott zu den Seinen redet, oder sich mit ihnen unterredet, steht im schönsten Einklange mit der Benennung des Ganzen, אהל מועד, das Zelt der Zusammenkunft, wo Gott zusammenkommt mit seinem Volke. Das Allerheiligste ist gleichsam das Audienzzimmer. Die eigentliche Grundlage dieser Erklärung aber, die von ihren Gegnern ganz mit Stillschweigen übergangen wird, bilden die St. Num. 7, 89: „Und wenn Moses kam zu dem Zelte der Versammlung, zu reden mit ihm, so hörte er die Stimme, die sich mit ihm unterredete, von dem Orte über der Kapporet, welche auf der Lade des Zeugnisses," und Ex. 25, 22. Endlich, die Bedeutung, welche die älteren Ausl. dem דביר geben, paßt vortrefflich an unserer St., welche allein schon hinreicht, den Einwand von Iken zu widerlegen, das דביר komme nie in einem Zusammenhange vor, in dem von einem Sprechen Gottes die Rede sey. Der S. hat gebeten, daß Gott ihm nicht schweigen, ihm nicht verstummen, daß er sein Flehen hören möge. Was ist da natürlicher, als daß er seine Hände erhebt zu dem Orte, von wo Gott mit den Seinen redet, daß er zutrauensvoll von dort die Antwort auf seinen Hülferuf erwartet?

V. 3. Ziehe mich nicht hin mit Bösen und mit Übelthätern, die Friede reden mit ihren Nächsten, und haben Böses im Herzen. Zu Anfang d. V. ist ein Doppelpunkt zu denken. Es wird hier der Inhalt des Gebetes angegeben, welches Gott im vor. V. zu hören aufgefordert worden. Gott soll d. S., seinen Knecht, nicht in das Verderben verwickeln, welches nach seinem Worte nur den Bösen bestimmt ist. Das משך, ziehen, hinziehen, fortraffen, vgl. Hi. 24, 22. Ez. 32, 20. In der Parallelst. Ps. 26, 9 steht אל תאסף. Die

Farben zu der Schilderung der Bösen, mit denen der S. nicht durch Gemeinschaft des Ergehens verbunden sein will, werden von seinen Feinden entlehnt, David, sagt Venema, hic tacite crimina haec transfert in hostes suos, quorum hic verus erat character. Die Schilderung paßt mehr auf einheimische Bösewichter, die durch die Künste der Verstellung ihr Ziel zu erreichen suchten, wie Absalom und sein Anhang, als auf auswärtige, die mit offener Gewalt verfuhren. Die Bösen werden als solche bezeichnet, die sich gegen den, der von Gott und Rechtswegen ihr Nächster ist, durch das allgemeine Band mit ihnen verbunden, welches alle Glieder der Gemeinde Gottes mit einander verband, oder daneben noch durch specielle Liebesverhältnisse, nur mit dem Munde betragen, wie sie sollen, und gegen ihn gesinnt sind und handeln als wäre er ihr Feind. Zwischen רע und רעה eine bedeutsame Paronomasie.

V. 4. Gib ihnen nach ihrem Thun und nach ihrer Handlungen Bosheit, nach dem Werke ihrer Hände gib ihnen, erstatte ihnen ihre Gabe. Die zweite Bitte d. S. Zuerst, der Herr möge ihn nicht mit den Bösen strafen, dann hier: er möge die Bösen nicht ungestraft lassen. Ihnen, den Bösen und Übelthätern, namentlich meinen Feinden. Der Anstoß, den man an dieser Bitte des S. und so manchen ähnlichen in den Psalmen nimmt, ist so gewiß ein unbegründeter, als der S. hier nur um dasjenige bittet, was Gott seinem Wesen nach thun muß: „Er übt nach seiner Gerechtigkeit das jus talionis. Das Recht ist elastisch, der ungerechte Schlag auf den Andern fällt nach der sittlichen Weltordnung wieder auf mich zurück.“ Vgl. Matth. 7, 2. Über das גמול vgl. zu Ps. 7, 5.

V. 5. Denn sie achten nicht auf das Thun des Herrn, noch auf das Werk seiner Hände: darum wird er zerstören sie, und nicht bauen. Der S. bringt sich den objectiven Grund seiner Bitte in Erinnerung, auf dem die

Zuversicht ihrer Erfüllung beruht, s. v. a. nicht ohne Bedacht richte ich diese Bitte an den Herrn, denn weil sie nicht achten u. s. w., so wird der Herr sie zerstören und nicht bauen. Ich bitte also nur um dasjenige, was der Herr thun wird und muß. Das Thun des Herrn und das Werk seiner Hände ist die Ausübung seiner Strafgerechtigkeit wider die Gottlosen. Vergl. Ps. 92, 5. Jes. 5, 12. Auf diese nicht zu achten, ist das sichere Mittel, in die Gerichte selbst verflochten zu werden. Denn wer Gottes Gericht nicht scheut, überläßt sich dem Frevel. Daß das nicht achten auf das Thun des Herrn hier insofern in Betracht kommt, als es den Frevel erzeugt, zeigt die deutliche Beziehung auf den vor. Vers: das Thun des Herrn und das Werk seiner Hände, entspricht ihrem Thun, und dem Werke ihrer Hände. Also s. v. a. weil sie nicht achten auf das Gericht des Herrn, und also ohne Scheu dem Frevel sich überlassen. Mehrere erkl. er zerstöre sie. Allein bei der optat. Auffassung sieht man nicht ein, warum die Anrede an den Herrn aufgegeben ist. Dem: nicht bauen, darf man nicht das: nicht wieder aufbauen, substituiren. Es ist nichts häufiger, als daß das zuerst positiv Gesagte zur Verstärkung des Nachdruckes noch einmal negativ ausgedrückt wird.

Der Bitte nach dem Willen Gottes folgt nun in natürlicher Ordnung die Zuversicht. Der S. erhält aus dem Heiligthum die erbetene Antwort, und verkündet dieß mit jubelndem Entzücken.

V. 6. Gelobet sey der Herr, denn er hat gehöret die Stimme meines Flehens. Die Worte von V. 2 werden hier absichtlich wiederholt, nur mit Verwandlung des Imper. in das Präter. Dem Herrn sey Dank, ruft der S. frohlockend aus, jetzt habe ich, warum ich gebeten.

V. 7. Der Herr ist meine Stärke und mein Schild; auf ihn vertraute mein Herz und mir ward geholfen;

darum jubelt mein Herz und durch mein Lied will ich ihn preisen, s. v. a. der Herr ist mein Heiland, hat sich als solchen gezeigt durch die Hülfe, die er mir gewährt, darum u. s. w. Das משירי eig. aus meinem Liede, sofern das Lied der Quell des Preises ist, dieser aus ihm hervorgeht. Das אהודנו, die volle dichterische Form, mit beibehaltenem He charact. in Hiph. nach dem Präform., f. אודנו.

V. 8. Der Herr ist ihnen Stärke, und die rettende Veste seines Gesalbten ist er. Es folgt hier das im vor. V. angekündigte Lied, so daß vor diesem V. ein Doppelpunkt zu denken. Das ihnen ohne vorhergehendes Nomen, worauf es sich beziehen könnte, erklärt sich daraus, daß der König im Vorigen nicht sowohl für seine Person, sondern für sich als solchen, also für sein Volk gebeten hatte. Vgl. V. 9. Dem S. tritt seine Persönlichkeit soweit hinter seinem Amte zurück, wo er mit dem Volke identisch, dieß in ihm befindlich war, daß er ohne weiteres dem לי das למו substituirt. Wenn d. S. sich im zweiten Gl. als den Gesalbten Gottes (vergl. zu Ps. 18, 51) bezeichnet, so drückt er auch dadurch aus, daß die Hülfe ihm als König, also in ihm dem Volke Gottes zu Theil geworden. Über den Plur. ישועות vergl. zu Ps. 18, 51.

Zum Schlusse bittet d. S., daß der Herr ewiglich thun möge, was er jetzt gethan.

V. 9. Hilf deinem Volke, und segne dein Erbe, und weide sie und erhebe sie ewiglich. Zu den ersten W. ist zu vergl. die Grundstelle Deut. 9, 29: „Sie sind dein Volk und dein Erbe, welches du herausgeführt hast durch deine große Kraft und deinen großen Arm.“ Zu dem: weide sie, vgl. Ps. 23, 1. Zu dem: erhebe sie, 2 Sam. 5, 12. Mehrere erkl.: und trage sie, mit Vergl. von Jes. 40, 11. Allein tragen heißt das נשא in Pi. nie, auch nicht Jes. 63, 9, immer erheben, emporheben, unterstützen.

## Psalm 29.

Den Schlüssel zum Verständniß dieses Ps. bietet der Schluß desselben dar: der Herr thronet als König ewiglich. Der Herr wird Stärke geben seinem Volke, der Herr wird segnen sein Volk durch Frieden. Daraus erkennen wir, daß der Ps. keine persönliche Beziehung hat, sondern von dem S. aus der Seele des Volkes, der Gemeinde Gottes gesungen worden ist, und zu ihrer Erbauung. Daraus, daß die Situation die des Leidens, der Gefahr, der feindlichen Bedrängung des Volkes Gottes, der Furcht der kleinen Heerde im Angesichte der Weltmacht ist. Daraus wird uns klar, aus welchem Gesichtspunkte alles Vorhergehende zu betrachten ist. Das: der Herr hat Macht, welches seine Summe bildet, soll nur dem: der Herr wird Macht geben, zur Grundlage dienen, die Größe Gottes im Gewitter wird nur deshalb geschildert, damit auf diese Weise der Gemeinde ein Schild bereitet werde gegen alle ängstlichen Besorgnisse.

In dem Eingange V. 1 und 2 werden die himmlischen Diener Gottes aufgefordert, dem Herrn Ehre und Macht zu geben. In der Hauptmasse V. 3—9 schildert der S. die Äußerung der göttlichen Ehre und Macht, welche die Grundlage zu dieser Aufforderung abgibt. In Folge dieser Äußerung, der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im Gewitter, thun die himmlischen Diener Gottes, wozu sie in V. 1 und 2 aufgefordert worden, „in seinem Heiligthum spricht Alles: Ehre!" Der Schluß in V. 10 und 11 spricht die Hoffnung und Zuversicht aus, welche der Gemeinde Gottes aus dieser Kundgebung der göttlichen Ehre und Macht erwächst: da ihr Gott ein solcher, so kann ihre eigne Ohnmacht ihr weiter keine Sorge machen.

Es ist kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß der Ps. durch den Anblick eines Gewitters veranlaßt worden sey. „Die Frische der Schilderung, die kräftige Haltung und die Raschheit des Ganges" scheinen nur dann diese Annahme zu motiviren, wenn man von der Macht der Poesie sehr niedrige Vorstellungen hat. Nach der Analogie von Ps. 18 und Hi. 37, V. 1—5, wo bei den ähnlichen Schilderungen des Gewitters gar nicht an eine äußere Veranlassung gedacht werden kann, hat David auch hier die „Stimme Gottes" im Geiste vernommen.

Wir haben in uns. Ps. ein merkwürdiges Vorbild, wie wir die Zeichensprache der Natur zu deuten, und zu unserer Erbauung anzuwenden haben. Jedes Gewitter, jeder Sturm soll uns predigen, daß die Pforten der Hölle Gottes Kirche, und uns selbst, sofern wir ihre Glieder und Diener sind, nicht überwältigen werden. Dabei kommt aber Alles darauf an, daß man seines Standes gewiß ist. Die Offenbarungen Gottes in der Natur sind doppelsinnig, sie reden zu jedem nach seinem geistlichen Stande. Das Gewitter z. B. ist, wie für den Frommen, die Gemeinde des Herrn, eine thatsächliche Verheißung, so für die Gottlosen, die Welt, eine thatsächliche Drohung. Wer der Liebe Gottes gewiß ist, dem gereicht die Äußerung seiner Allmacht zum Troste, wer das Bewußtseyn des göttlichen Zornes hat, dem soll sie zum Schrecken gereichen.

Die kunstvolle Anordnung des Ps. zeigt sich nicht blos darin, daß wie der Eingang, so auch der Schluß zwei Verse hat, und daß die Beschreibung des Gewitters grade sieben Verse füllt, sondern auch in der Setzung der Gottesnamen. In dem Eingange und in dem Schlusse kommt der Name Jehovah in jedem Gliede vor, also im Ganzen achtmal, was unmöglich zufällig sein kann. In der Hauptmasse kehrt die „Stimme des Herrn" siebenmal wieder (Luther hat eine achte Stimme des Herrn hereingebracht), wobei schon wegen der correspondi-

renden Siebenzahl der Verse gar nicht an Zufall gedacht werden kann. Da die sieben Donner der Apocalypse C. 10, 3. 4 offenbar aus uns. Ps. entnommen sind, so steht es fest, daß man schon sehr früh auf Erscheinungen wie diese aufmerksam war. Ebenso wenig kann es zufällig seyn, daß der Name Jehovah im Ganzen in der Hauptmasse zehnmal vorkommt. Die äußere Signatur der Vollendung weist darauf hin, daß sie innerlich vollendet und abgeschlossen ist. Kösters Behauptung, für David scheine jene Künstlichkeit zu groß, wird nach den Entdeckungen, die sich uns bei den vorhergehenden Psalmen dargeboten haben, keiner Widerlegung mehr bedürfen. Grade für David ist das Streben nach möglichst kunstvoller Anordnung charakteristisch.

Unser Ps. ist mit Ps. 28 zu einem Paare verbunden. Gemeinsam ist beiden der Grundgedanke, und in beiden wird er offenbar absichtlich fast mit denselben Worten ausgesprochen, vgl. das: „der Herr ist ihnen Stärke," in Ps. 28, 8 mit dem: „der Herr wird Stärke geben seinem Volke," hier in V. 11, wo speciell das לעמו im Verhältniß zu לו auffällt: die Abweichung weist noch deutlicher auf die Absicht hin, den Zusammenhang beider Ps. bemerklich zu machen, wie die unbedingte Übereinstimmung, die zufällig seyn könnte, dieß thun würde. Der Unterschied zwischen beiden Ps. ist nur der, daß der S. in Ps. 28 vorwiegend schwierige einheimische Verhältnisse im Auge zu haben scheint, hier dagegen Zeiten der Bedrängung durch auswärtige Feinde. Dann stimmt die Anordnung in beiden Ps. auffallend überein: dort ein Eingang und ein Schluß von einem V., und eine Hauptmasse von sieben V., hier eine Hauptmasse ebenfalls von sieben V., und ein Eingang und ein Schluß von zwei. Ferner, die neun V. von Ps. 28 und die elf V. unseres Ps. zusammengezählt geben zwei Dekaden, und die in Ps. 28 an der Dekade fehlende Eins ist

hier überschießend. Endlich die Fünfzahl des Jehovah in Ps. 28 weist schon an sich darauf hin, daß dieser Ps. den Charakter des Halben, Unvollendeten trägt, vgl. über die Fünfzahl als Signatur des Unvollendeten, die gebrochene Zehnzahl, Bähr Symb. Th. 1 S. 183 ff. Noch auffallender aber ist, daß, wenn wir das fünffache Jehovah im vor. Ps., das achtfache hier in Einleitung und Schluß, und das siebenfache: die Stimme des Herrn, in der Hauptmasse zusammenzählen, grade wieder die Zahl zwanzig herauskommt, in Übereinstimmung mit der Zahl der Verse.

Diejenigen, welche gegen die Annahme der Bedeutsamkeit der Zahl in der Anordnung der Psalmen, der Absichtlichkeit in Setzung der Gottesnamen, und das Vorhandenseyn von Psalmenpaaren, die der Verf. in einer Ausdehnung angewandt hat, wie es von keinem früheren Ausleger geschehen, mißtrauisch sind, mögen, ehe sie gegen diese Annahme den so wohlfeilen allgemeinen Einwurf der Künstlichkeit erheben, doch vorher einmal wenigstens diese beiden Ps. gründlich durcharbeiten: es kann kaum anders geschehen, als daß ihnen dann ein Licht aufgeht.

---

V. 1. Gebet dem Herrn, ihr Söhne Gottes, gebet dem Herrn Ehre und Kraft. Daß die himmlischen Diener Gottes aufgefordert werden, seine Ehre und Stärke zu preisen, weist darauf hin, wie herrlich ihre im Folgenden dargelegten Äußerungen sind. Müssen sich vor ihnen auch die erhabensten Kreaturen Gottes, die Engel, tief in den Staub demüthigen, werden sie dadurch zur lebhaftesten Anerkennung, zum feurigsten Preise veranlaßt, wie sollten sie dann nicht aus dem Herzen der irdischen Diener Gottes alle Sorge und alle Furcht verscheuchen und ihnen das: der Wolken Luft und Winden, gibt Wege, Lauf und Bahn, der wird auch Wege finden, da dein Fuß gehen kann, tief einprägen. Die Bne Elim sind dieselben,

welche sonst Bne Elohim genannt werden. Bei beiden Namen Gottes ist der Plural daraus zu erklären, daß die Einheit Gottes nicht eine Einheit der Armuth, sondern des Reichthums ist. In dem einen wahren Gott ist die ganze Fülle vereinigt, welche das Heidenthum unter die Vielen vertheilt. Er allein ist instar multorum. Das Elohim und Elim ist das abgekürzte אלהי האלהים und אל אלים, vergl. Deut. 10, 17: „denn Jehovah, euer Gott, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herrn," Dan. 11, 36. Ps. 136, 2. 3. Da dieser Gebrauch des Majestätsplurals in der Sprache sehr weit verzweigt ist, vgl. über dens. die Abhandlung über die Gottesnamen im Pent. in Bd. 2 der Beiträge, so hat man gar keinen Grund, mit Ewald anzunehmen, der Plur. sey hier in dem Compositum doppelt ausgedrückt, wofür es an jeder Parallelst. fehlt, und was sich auch nicht logisch rechtfertigen läßt. — Sehr viele ältere Ausl. verstehen unter den Bne Elim die Könige und Mächtigen der Erde, mit Berufung auf Ps. 96, 7, wo an die Stelle der Bne Elim die „Geschlechter der Völker" gesetzt sind. Zuletzt ist diese Erkl. theilweise noch von Köster erneuert worden. Gottessöhne, meint er, stehe von Allem, was mächtig ist, im Himmel die Engel, auf Erden die Könige. Allein wie passend hier die Erwähnung der Engel ist, zeigt die Vergl. der Realparallelen Ps. 103, 20. 21: „Lobet den Herrn, ihr seine Boten, ihr starken Helden, die ihr seinen Befehl ausrichtet. Lobet den Herrn alle seine Heerschaaren, seine Diener, die ihr seinen Willen thut," und Jes. C. 6, wo die Seraphim, die um den Thron des Herrn stehen, das „heilig, heilig, alle Lande sind seiner Ehre voll" singen, und also dem Herrn Ehre und Stärke geben. Von den Engeln kommt erweislich auch anderwärts nicht nur das Bne Elohim, sondern auch das Bne Elim selbst vor in Ps. 89, 7. Dagegen von den Mächtigen der Erde findet sich nirgends weder das Bne Elim, noch das Bne Elohim, oder Bne

Eljon; denn in Ps. 82, 6, worauf sich noch Köster beruft, wird grade im Gegentheil geläugnet, daß die Mächtigen der Erde Gottessöhne: ich dachte ihr seyd Götter, und Söhne des Höchsten ihr Alle. V. 7: aber wie Menschen werdet ihr sterben. Endlich, gegen die Beziehung auf die Mächtigen der Erde entscheidet V. 9, wonach in Gottes Tempel Alles spricht: Ehre! An den irdischen Tempel kann hier nicht gedacht werden, denn in diesem befinden sich die heidnischen Herrscher nicht. Man kann nur an das himmlische Heiligthum denken, in dem die Engel Gottes Lob verkündigen. Indirect freilich findet hier allerdings eine Beziehung auf die Gewaltigen der Erde statt, und darauf beruht die Anwendung, welche in Ps. 96, 7 ff. von V. 1 und 2 unſ. Ps. gemacht wird: die Aufforderung an die Engel, Gottes Ehre und Macht zu preisen, soll der Gemeinde Gottes zum Bewußtseyn bringen, wie wenig sie Grund hat, im Angesichte der Mächtigen der Erde zu zagen: die Ehre und Stärke ihres Gottes, welche selbst die Engel anbetend preisen, läßt sie vertrauen selbst im Angesichte einer ganzen feindlichen Welt. — Das Ehre soll hier nach mehreren Ausl. so viel seyn als Lob, Preis, und dem עז geben sie die Bed. Ruhm. Allein daß das Ehre vielmehr s. v. a. Herrlichkeit, zeigt schon das: gebet dem Herrn die Ehre seines Namens, und daß das עז hier wie immer Stärke bedeutet, erhellt schon aus der Beziehung, in der das: der Herr wird seinem Volke Stärke geben, des Schlusses auf das: gebet dem Herrn Stärke, des Anfanges steht: er hat Stärke, also wird er Stärke geben. Dann wird diese Erkl. zurückgewiesen durch die Parallelst. Ps. 96 V. 6. 7: Stärke ist in seinem Heiligthum, gebet dem Herrn Stärke, und durch die Grundstelle Deut. 32, 3: „gebt Größe unserm Gott.“ In der Grundst. und den abgeleiteten ist dem Herrn Ehre, Stärke, Größe geben, vielmehr s. v. a. ihm dieselbe beilegen, die vorhandene anerkennen, ihn derselben gemäß verherrlichen. Daß

der Herr Ehre und Stärke besitzt, dieß zum Bewußtseyn zu bringen, ist der Zweck von V. 1—9: daraus entwickelt sich dann das, der Herr wird Stärke geben seinem Volke, in welches das Ganze ausläuft.

V. 2. Gebet dem Herrn die Ehre seines Namens, betet an den Herrn in heiligem Schmuck. Der Name kommt auch hier als Produkt der Thaten in Betracht, die Ehre seines Namens s. v. a. die Ehre, die ihm nach Ausweis seiner herrlichen Offenbarungen und Thaten angehört. Das: in heiligem Schmucke, ist dem Gedanken nach s. v. a. in tiefer Ehrfurcht. Wie die irdischen Priester, ehe sie den Dienst des Herrn antraten, ihre gewöhnlichen Kleider ablegten, und heilige Gewänder anzogen (das: in heiligem Schmucke, von diesen in 2 Chron. 20, 21, vgl. auch Ps. 110, 3. 96, 9): so hier seine Diener im Himmel, die Engel. Ihr gewöhnliches Gewand ist zu gering, als daß sie sich in ihm ihrem heiligen und erhabnen Herrn nahen, und ihm darin, veranlaßt durch die herrlichen Äußerungen seiner Allmacht, ihre Ehrfurcht bezeugen dürften.

Es folgt nun in V. 3—9 die Schilderung der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes im Gewitter, worauf sich die in V. 1 und 2 ausgesprochene Aufforderung an die Engel, ihm zu huldigen, gründet.

V. 3. Die Stimme des Herrn ist über den Wassern, der Gott der Ehren donnert, der Herr über vielen Wassern. Im zweiten Gliede erhält das Jehovah des ersten einen Zusatz, im dritten, das Wasser. Die Stimme des Herrn ist der Donner, aber nur für den Glauben. Ein gottloser Hebräer würde ihn gewiß nicht also nennen. Stimme des Herrn ist auch jedes sanfte Lüftchen, die ganze Natur predigt seine Herrlichkeit; durch Alles spricht Gott zum Menschen; aber weil unsere Ohren so taub sind, wird dasjenige vorzugsweise als seine Stimme bezeichnet, wodurch er am lautesten uns

zuruft, auch wider Willen seine Allmacht und Majestät uns predigt. Die Wasser sind die Wolken, die himmlischen Wasser, Gen. 1, 7, das „Wasserdunkel," Ps. 18, 12, die Haufen des Wassers am Himmel, Jerem. 10, 13, vgl. Ps. 77, 18. Hi. 36, 28. Mehrere denken an die Wasser der Meere und Flüsse. Dagegen entscheidet aber schon das viele des letzten Gl., welches zeigt, daß die Wasser zum Gewitter selbst gehören; denn nur alsdann ist ihre Vielheit für den vorliegenden Zweck von Bedeutung, indem sie dazu dient, Gottes Größe im Gewitter ins Licht zu stellen. Die Bez. Gottes als des Gottes der Ehre weist zurück auf V. 1 und 2, und zeigt, daß die mit unsr. V. beginnende Schilderung der dort ausgesprochenen Aufforderung an die Engel, Gottes Ehre zu preisen, zur Begründung dient.

V. 4. Die Stimme des Herrn ist Kraft, die Stimme des Herrn ist Pracht. Gewöhnlich wird bemerkt, das ב mit dem Substant. umschreibe das Adject. Allein dabei wird der Art. ganz außer Acht gelassen. Das ב ist hier vielmehr dasjenige, welches steht, „um anzugeben, in welchem Wesen etwas bestehe," Ew. kl. Gr. § 528. Die Stimme des Herrn hat ihr Wesen in der Kraft und Pracht, die in ihr zur Erscheinung kommen, sie ist gleichsam die Kraft und Pracht selbst.

V. 5. Die Stimme des Herrn zerbricht Cedern, der Herr zerbricht die Cedern des Libanon. Der Blitz wird hier, wie auch in V. 7 und Ex. 9, 28 als Annex des Donners betrachtet. Die Ceder wird genannt als die Königin der Bäume, im zweiten Gl. steigernd speciell die Cedern des Libanon, weil diese unter allen die stattlichsten. Mit derselben Allmacht, mit der Gott die Cedern des Libanons zerbricht, kann er auch die mehrfach unter ihrem Bilde dargestellten Mächtigen der Erde vernichten, die seiner Gemeinde Gefahr drohen.

V. 6. Und er macht sie hüpfen wie ein Kalb, Libanon und Sirjon, wie einen jungen Büffel. Das sie

ist auf die Cedern zu beziehen. Weil aber das Hüpfen der Bäume nur Folge des Hüpfens der Berge ist, so werden im zweiten Gl. diese selbst genannt. Sirjon ist nach Deut. 3, 9 der Sidonische Name des Hermon. Die Poesie liebt das Seltene, Veraltete. Die practische Beziehung dieses V. hat Jo. Arndt ganz richtig gefaßt: „Gleich wie in großen Wettern vor dem Donner die Berge zittern und beben, also kann unser lieber Gott durch den Effekt seines Wortes die hohen und stolzen Leute zitternd und bebend machen." Ebenso Schmid: sic etiam hostes Jehovae cum omni sua potentia coram ipso irato dissilient, fulminibus judiciorum ejus disjecti.

V. 7. Die Stimme des Herrn hauet mit Feuerflammen. Die Kürze des V. ist dem plötzlichen Zucken des Blitzes nachgebildet, der hier als das verwundende Instrument in der Hand der Stimme des Herrn, als die Waffe erscheint, womit sie zu dem Schrecken den Schaden hinzufügt. Das Verb. חצב heißt überall hauen — nie spalten, oder gar zerstreuen, so daß die Erkl.: spaltet, wirft gespalten aus, streut, sprüht, und die Vergl. der fulmina trisulca zu verwerfen ist — vgl. bes. Hos. 6, 5. Jes. 51, 9, wo das חצב von dem strafenden Gott vorkommt. Das להבות אש steht im Accus., vgl. Ew. § 512, eig. nach Feuerflammen. Es verhält sich zu der Stimme des Herrn wie das Besondere zum Allgemeinen.

V. 8. Die Stimme des Herrn macht zittern die Wüste, die Stimme des Herrn macht zittern die Wüste Kadesch. Die Ausl. fragen, warum hier grade die Wüste als durch den Donner erzitternd dargestellt wird. Die allein richtige Antwort ist die, weil die Wüste den Eindruck des Großen, des Ungeheuren, des Furchtbaren macht, vgl. Deut. 1, 19: „diese große und furchtbare Wüste," 8, 15: „der dich leitete durch die große und furchtbare Wüste, wo Schlangen, Skorpionen und Durst," Deut. 32, 10: „er fand ihn im Lande un-

besät, in der heulenden Einöde der Wüste." Die Wüste ist neben den hohen Bergen das passendste Symbol der Weltmacht; ihr Erbeben vor der Stimme Gottes muß dem frommen Gemüthe die Nichtigkeit seiner Besorgnisse vor der Weltmacht zum Bewußtseyn bringen. Von dieser Auffassung aus erklärt es sich, warum im zweiten Gl. die besonders schaurige Wüste Kadesch, der nördliche Theil der arabischen Wüste, steigernd genannt wird. Diese ist mit dem Libanon und Sirjon gleichsam zu einem Paare verbunden. Das Symbol der Weltmacht im Norden und Süden des Landes des Herrn wird von dem Schrecken seiner Stimme ergriffen. Aus diesem Parallelismus mit dem Libanon erklärt es sich, warum grade der unmittelbar an Kanaan angrenzende Theil der schaurigen Arabischen Wüste genannt wird.

V. 9. Die Stimme des Herrn macht Hindinnen kreisen und entblößet Wälder, und in seinem Tempel spricht Alles: Ehre! Wie der Herr beim Gewitter seine Übermacht über alles Geschaffene kundgibt, vom Größten bis zum Kleinsten, so daß das Große ihm nicht durch seine Größe, das Kleine nicht durch seine Kleinheit unerreichbar wird, darauf führt, wie es scheint, der Gegensatz der Hindinnen und der Wälder. Daß das יחולל, Pil. von חול, nur erkl. werden darf: sie macht kreisen, s. v. a. erschreckt durch die heftigen Donnerschläge werfen sie Jungen vor der Zeit, vgl. 1 Sam. 4, 19, zeigt Hi. 39, 1. Nach V. 3 derf. St. gebären die Hindinnen leicht, so daß also nicht, nach Bochart's u. A. Annahme, daß die Hindinnen schwer gebären, hier in Betracht kommen kann. Sie entblößet Wälder, s. v. a. sie entkleidet sie ihres Schmuckes, der Zweige und der Blätter. Den Sinn der letzten Worte hat schon der Chaldäer richtig angegeben; in seinem obern Heiligthum preisen alle seine Diener seine Herrlichkeit vor ihm. Mehrere erkl.: das ganze Universum, Himmel, Erde und Meer sammt Allem, was darin ist, erschrecken vor der Herrlichkeit

Gottes, die sich im Gewitter äußert, und fühlen sich zum Preise derselben veranlaßt. Allein bei dieser Erkl. ist nur der Gegensatz richtig, in den sie gegen eine andere Erkl. tritt, nach der durch den Tempel der Tempel zu Jerusalem bezeichnet werden soll. Der Tempel Gottes ist vielmehr, wie in 11, 4. 18, 7 seine himmlische Wohnung, und diejenigen, welche dort seine Herrlichkeit preisen, sind die Engel. Die Richtigkeit dieser Erkl. erhellt auch aus V. 1 und 2. Die Engel thun hier, nachdem die Äußerung der göttlichen Herrlichkeit geschehen, dasjenige, wozu der S. sie vor ihr und auf Grund derselben aufgefordert hatte. Werden aber sie, die erhabensten unter den Geschöpfen Gottes, von heiligem Schauer vor der göttlichen Herrlichkeit ergriffen, wie groß muß dann dieselbe seyn, wie leicht muß es der Gemeinde Gottes werden, die seines Schutzes gewiß ist, alle Gefahr und Furcht mit Füßen zu treten! Den die Engel droben mit Gesange loben, der muß den Seinen einen unüberwindlichen Schutz gegen alle ihre Feinde gewähren. Das Suff. in כלו bezieht sich auf den Tempel, seine Allheit, die Allheit desjenigen, was darin ist, oder derjenigen, die darin sind. Ohne vorherg. Nomen, auf das sich das Suff. bezieht, steht das כלו nie. Das כבוד, was als Ausruf zu fassen ist, Ehre! findet seinen Commentar in dem: heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Heerschaaren, alle Lande sind seiner Ehre voll, der Seraphim bei Jesaias, wo das heilig nicht speciell die moralische Heiligkeit, sondern die unbedingte Erhabenheit Gottes über alles Geschaffene, seine Herrlichkeit bezeichnet, vgl. zu Ps. 22, 4.

Mehrere Ausl. haben sich bemüht, in der Schilderung des Gewitters einen regelmäßigen Fortschritt nachzuweisen: zuerst, wie das Gewitter am Himmel sich kundgibt, V. 3 und 4. Dann wie es die Berge ergreift, V. 5 und 6, endlich, wie die Ebne seinen gewaltigen Einfluß empfindet, V. 8. Allein dieser Fortschritt ist ein blos hineingetragener. V. 4 beschreibt

die Stimme des Herrn ganz im Allgemeinen; man sieht bei dieser Annahme nicht ein, wie V. 7 grade zu dieser Stellung kommt; in V. 8 wird nicht die Ebne genannt, sondern die Wüste, mit ihren oft hohen Bergen.

Es folgt nun in V. 10. 11 die Anwendung. Ist Gott der Gott der Ehre, so darf sein Volk sich nicht fürchten.

V. 10. Der Herr saß bei der Fluth, und also sitzet der Herr als König in Ewigkeit, s. v. a. wie der Herr einst bei der Fluth sich als König und Richter zeigte, in dem Verderben, das er den Gottlosen bereitete, in dem Heile, was er den Gottesfürchtigen gewährte, so wird er auch — diese Zuversicht erwächst dem S. aus dem großen Schauspiel, welches er so eben mit den Augen des Geistes geschaut hat, aus dem: Ehre! der Söhne Gottes, welches bis in die innersten Tiefen seiner Seele hineingedrungen ist — in alle Ewigkeit sich als König und Richter zeigen, die Seinen erretten und seine und ihre Feinde verderben. Das Sitzen ist dem Richter und König eigenthümlich, vgl. Jo. 4, 12. Apoc. 18, 7, Gesen. thes. s. v. Hier erhält es seine nähere Bestimmung aus dem zweiten Gliede; das als König gehört der Sache nach auch dem ersten an. Daß das ל in למבול von der Zeit steht, bei der Fluth — vgl. über diesen Gebr. Ew. kl. Gramm. § 527. Gesen. thes. p. 730; das ל ist in solchen Fällen wie immer Präposition der Hörigkeit — zeigt das entsprechende לעולם, was den Gebrauch des ל in למבול hervorgerufen zu haben scheint. Auf eine bestimmte Fluth weist schon der Art. hin, und daß nur an die Sündfluth gedacht werden darf, an welche der S. um so passender erinnert, da der Herr auch damals sich im Wetter kundgegeben, erhellt aus der Thatsache, daß nur von dieser das מבול vorkommt, Gen. 6, 17. 7, 6. 7 u. s. w., das schon zur Zeit der Abfassung des Pent. aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch geschwunden gewesen

wesen seyn muß, und sich nur als eine Art von Nom. propr. für jene bestimmte Fluth zugleich mit dem Andenken an sie aus der Vorzeit vererbt hatte. Das Fut. mit V. conv. וישב weist darauf hin, wie sich aus dem bereits Gewordenen das Neue entwickelt. — Abzuweisen sind die anderen Erkl. des V.: der Herr sitzt an der Wasserfluth, richtet die dem Gewitter folgenden Überschwemmungen an und leitet sie, oder er thront über der Wasserfluth, der himmlischen. Dagegen spricht außer dem Präter. und dem מבול noch, daß nach ihr in den Schluß, dem nur die Anwendung angehören kann, ein unpassendes Element hineingebracht wird.

V. 11. Der Herr wird seinem Volke Kraft geben, der Herr wird sein Volk segnen mit Frieden. Das zweite Gl. weist hin auf den Anfang und den Schluß des Mosaischen Segens: der Herr segne dich — er gebe dir Frieden. Zu dem ersten Gl. bemerkt Jo. Arnd: „Das ist ein herrlicher Trost wider die Verachtung und Verfolgung der armen Christenheit, des kleinen Häufleins, welches keinen äußerlichen Schutz hat in der Welt, keine äußerliche Stärke. Dagegen tröstet der heilige Geist und spricht: nicht die Welt soll Stärke und Kraft der Christenheit geben, sondern der Herr, wie sich auch der König Josaphat damit tröstet, als er spricht, bei ihnen ist fleischlicher Arm, bei uns aber ist der Herr Zebaoth, und S. Johannes, der in uns ist, ist größer, denn der in der Welt ist."

---

## Psalm 30.

Das sich in der Zwölfzahl der Verse vollendende Ganze dieses Ps. zerfällt in zwei Theile, die Einleitung von fünf, und die Hauptmasse von sieben Versen. In der Einleitung gibt d. S. zuerst einen raschen Überblick über den Gegenstand seines

Liedes: der Herr hat ihn aus großer, gänzlichen Untergang drohender Gefahr gnädig errettet, V. 2—4, dann fordert er, hinweisend darauf, daß er für die Gemeinde singt, alle Frommen auf, die Herrlichkeit Gottes, seine vergebende Barmherzigkeit zu preisen, welche sich in dieser Begebenheit geoffenbart hat, V. 5 und 6. In der Ausführung berichtet er zuerst über sein Unglück: das Glück hatte ihn zu Hochmuth und falscher Sicherheit verleitet, aus der er durch ein über ihn verhängtes Gericht des Herrn aufgeschreckt wurde, V. 7. 8. Dann theilt er das Gebet mit, welches er aus der tiefsten Tiefe des Elendes, in die er zur Strafe seines Hochmuthes von Gott versenkt worden, zu ihm emporsandte, V. 9—11, berichtet über die Errettung die ihm in Erhörung dieses Gebetes zu Theil wurde, V. 12, und schließt mit dem Versprechen ewiger Dankbarkeit für das gewährte Heil, V. 13.

Die Veranlassung des Ps. wird in der Überschrift angegeben: ein Psalm, ein Lied der Einweihung des Hauses von David. Man darf durchaus nicht mit De Wette, Einl. S. 32, diese Worte als Bezeichnung der Melodie nehmen, als sollte der Ps. nach der Weise eines Liedes gesungen werden, welches gewöhnlich bei Einweihung der Häuser gesungen wurde: diese Erkl. lassen die Worte nicht zu: ein Lied der Hausweihe, kann unmöglich ein Lied nach der Weise des Liedes der Hausweihe seyn; der Inhalt bietet mit dem eines Liedes, das bei solcher Veranlassung gesungen wurde, keine Verwandtschaft dar; es fehlt an jeder gesicherten Analogie in den Überschriften, überall, wo man in ihnen die Hinweisung auf ein anderes Lied finden wollte, nach dessen Weise der Ps. abgesungen werden sollte, gibt sich diese Annahme bei näherer Prüfung als ein Produkt der Verlegenheit zu erkennen, welche unfähig war, die vorliegende Schwierigkeit auf legitime Weise zu beseitigen. Ebenso verwerflich ist die Annahme von Calvin, Grotius u. A., das

Haus sey der Pallast Davids, und der Ps. sey verfaßt, als David den von Absalom verunreinigten durch eine religiöse Ceremonie wieder einweihte. Denn das חנכה kommt nur von der Einweihung eines neuen Gebäudes vor, und der Inhalt paßt nicht zu dieser Veranlassung. Das Haus schlechthin ist vielmehr das Haus Gottes, der Tempel, und die Überschrift bezeichnet den Ps. als abgesungen bei der Einweihung der Stätte des künftigen Tempels durch David, über die in 2 Sam. C. 24, und in 1 Chron. C. 21 berichtet wird. Der Zweck des Ps. ist von Venema ganz richtig dahin angegeben worden, „daß das Gedächtniß der Veranlassung, bei der die Stätte des von Salomoh zu erbauenden Tempels von Gott ausgewählt, und der Tempel selbst durch ein göttliches Zeichen geweiht wurde, auf alle Zeiten erhalten würde."

Gegen diese Ansicht hat man nur das Eine geltend gemacht, die Weihe des künftigen Tempelplatzes durch Errichtung eines Altares könne nicht Hausweihe heißen. Allein man sieht gar nicht ein, warum nicht. Daß ein Haus des Herrn auch da vorhanden seyn kann, wo keine prachtvollen Gebäude stehen, sondern nur ein einfacher Altar, zeigt schon Gen. 28, 22, und daß die Wesenheit des Hauses des Herrn hier vorhanden war, zeigt unwidersprechlich 1 Chron. 21, 26: „Und David erbaute dort einen Altar dem Herrn und brachte dar Brandopfer und Friedensopfer, und rief an den Herrn, und dieser erhörte ihn durch Feuer vom Himmel auf dem Brandopferaltar." Der Ort war im vollsten Sinne schon in Davids Zeit ein Heiligthum, ja das Heiligthum und somit das Haus des Herrn, und in der Hauptsache wurde ihm durch Salomoh nichts an Würde hinzugefügt. Der Herr hatte ihn für sein Haus erklärt; er hatte David Vergebung ertheilt unter der Bedingung der Errichtung des Altars, er hatte bei der Einweihung diesen geheiligt durch das Feuer vom Himmel. David erkannte in diesem Altar

das Heiligthum des Herrn: er opferte nicht blos einmal dort, sondern er erhob ihn für immer zur Opferstätte. Zum Überflusse aber haben wir eine Stelle, in der ausdrücklich gesagt wird, daß David der Stätte den Namen des Hauses Gottes gegeben, der um so näher lag, da David voraussah, daß zum Wesen auch bald die Form hinzukommen werde, da er im Geiste dort schon den durch seinen Sohn zu vollendenden Bau erblickte, zu dem er sofort mit großem Eifer die Vorbereitungen traf, vgl. 1 Chron. 22, 2 ff. Es ist dies die St. 1 Chron. 22, 1: „Und David sprach: dieß ist das Haus Jehovahs, und dieß ist der Altar zum Brandopfer für Israel."

Dagegen spricht für unsere Ansicht die genaue Übereinstimmung des Inhaltes unseres Psalmes mit 2 Sam. 24 und 1 Chron. 21. Zuerst zeigt sich diese Übereinstimmung in Bezug auf das Vergehen Davids. Hier wie dort ist keine handgreifliche Sünde, welche das Gericht des Herrn über David herbeizieht; es ist eine solche, welche in den Tiefen des Herzens verborgen ist. Seine Schuld ist hier wie dort der Hochmuth, der was der Herr gegeben, als durch eigne Kraft errungenes und zu bewahrendes Besitzthum betrachtete. Hier sagt uns David dieß selbst ausdrücklich in V. 7, wonach die Schuld die, daß er in seiner Sicherheit sprach: ich werde nicht wanken ewiglich. Bei der Volkszählung behält Buddeus, welcher bemerkt, „die Sache selbst zeigt, daß David diese ganze Sache aus Hochmuth und eitler Prahlerei unternahm," Recht gegen J. D. Michaelis, der sich in ein nur auf dem Gebiete des Herzens liegendes Vergehen nicht finden konnte, und die ihm gefolgt sind, wie Keil, über die Chronik S. 351 ff., welche annehmen, die Volkszählung habe einen militärischen Zweck gehabt, sie sey zugleich Enrollirung zum Kriegsdienste gewesen, und aus der Eroberungssucht hervorgegangen, welche David im hohen Alter nach so vielen glücklich geführten Kriegen überfallen habe. Als

Zweck wird in 2 Sam. 24, 2 ausdrücklich ausgesprochen, „die Zahl des Volks zu erfahren" und daß nur dieß der Zweck, daß David nur durch die Zahlen seinem Hochmuthe und seiner Eitelkeit Befriedigung gewähren wollte, wie der Geizige seinem Geize, indem er sein Geld zählt, darauf führt auch die Äußerung Joabs in V. 3. Wie leicht bei der Volkszählung, die an und für sich etwas durchaus Unschuldiges und unter Umständen Nöthiges war, eine Versündigung durch Hochmuth stattfinden könne, darauf wird schon in Ex. 30, 12 hingewiesen. Auch die Strafe weist darauf hin, daß das Vergehen nur in dem Hochmuthe bestand: quia David multitudine populi superbire voluit, ideo deus eum diminutione populi punivit. Daß 2 Sam. 24, 5 nur nach falscher Deutung zu Gunsten der Ansicht von J. D. Michaelis geltend gemacht worden, hat Thenius zu d. St. gezeigt. — Ferner, das Unglück, von dem hier die Rede, traf den S. nach einer längeren Zeit der Ruhe und des Glückes, V. 7 und 8. Gradeso war es bei der Volkszählung. Der Hochmuth, der sie hervorrief, war durch das Glück genährt worden. — Das Unglück, von dem in dem Ps. die Rede, war zwar furchtbar, aber es war nur von kurzer Dauer; plötzlich und schnell wurde der Schmerz in Freude umgewandelt; vgl. V. 3, V. 12 und besonders V. 6: „am Abend kehrt Weinen ein und am Morgen ist Jubel." Genau so war es bei der Volkszählung. Das Unglück, das dem David so zu Herzen ging, daß er, mehr todt als lebendig, vgl. hier V. 3, den Herrn bat um den Preis seines Lebens demselben ein Ende zu machen, hörte ganz plötzlich auf, nachdem es noch nicht einen vollen Tag gedauert hatte. Das Unglück dauerte nach 2 Sam. 24, 15 „vom Morgen bis zur Zeit der Zusammenkunft." Daß unter dieser die abendliche religiöse Versammlung zu verstehen sey, s. v. a. bis zur Zeit des Abendopfers, 1 Kön. 18, 36 vgl. mit V. 29, 2 Kön. 16, 15, erhellt aus dem

Contexte. Von den beiden religiösen Versammlungen des Tages wird die erste durch das „vom Morgen an" ausgeschlossen. Der Erkl. Mehrerer: bis zur bestimmten Zeit, steht entgegen, daß dem Morgen nur ein Theil desselben Tages entgegengesetzt werden kann, und daß nach der bestimmten Erklärung im Folgenden das Gericht nicht bis zu dem von Gott bestimmten Termin fortdauerte, sondern in Folge der Bußfertigkeit Davids abgekürzt wurde. — Die Strafe war nach V. 8 uns. Ps. eine solche, welche die Kraft des Reiches brach. Ebenso nach der Volkszählung. Der Feinde, der gewöhnlichen Werkzeuge der strafenden Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen, namentlich den Davidischen, wird hier gar nicht gedacht, außer in sofern sie sich über das Unglück des Sängers freuen, woraus nur ihr Vorhandenseyn erhellt, in Einklang mit 2 Sam. 24, 13, wo unter den drei David zur Wahl gestellten Plagen auch die ist, „zu fliehen drei Monate vor seinen Feinden, von diesen verfolgt." — Hier wie dort erfolgte die Errettung in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Gebete Davids. — Mit V. 12 hier „du hast geöffnet meinen Sack und mich umgürtet mit Freude," ist zu vergl. 1 Chron. 21, 16: „und es fielen David und die Ältesten bedeckt mit Säcken auf ihr Angesicht." Endlich, aus V. 5 uns. Ps. erhellt, in Übereinstimmung mit unserer Deutung der Überschrift, daß derselbe in einer gottesdienstlichen Versammlung abgesungen wurde.

Unser Ps. liefert einen recht eclatanten Beweis für die Richtigkeit und Ursprünglichkeit der Überschriften. Was in ihm der Überschrift zur Bestätigung dient, liegt so tief, daß dieselbe sicher nicht aus bloßer Combination hervorgegangen ist.

Die von Hitzig aufgestellte willkührliche Behauptung der Abfassung d. Ps. durch Jeremias wird schon durch die unverkennbare Abhängigkeit des Liedes des Hiskias in Jes. C. 38

von demselben zurückgewiesen, vgl. bes. V. 18 und 19 dort, mit V. 10 hier.

Als der Kern des Ps. wird in V. 5 ausdrücklich die vergebende Barmherzigkeit Gottes gegen die Seinen bezeichnet. Es ist sehr merkwürdig, daß diese vor Legung der äußern Fundamente des Tempels von Gott als das geistliche Fundament desselben thatsächlich bezeichnet wurde. Als Dolmetscher dieser factischen Rede Gottes tritt David in diesem Ps. auf.

---

V. 2. Ich will dich erheben, Herr, denn du hast mich erhöhet, und ließest meine Feinde sich nicht freuen über mich. Muis: „Auf das: ich will dich erheben, läßt er gleich im zweiten Theile den Grund folgen, weshalb er Gott preisen will, und führt diesen in den beiden folgenden V. weiter aus, um zu zeigen, wie groß seine Verpflichtung zu diesem Preise sey.“ Durch die dreimal wiederholte Anrede an den Herrn werden diese drei V. äußerlich zu einem Ganzen verbunden. Das: ich will dich erheben, steht in deutlicher Beziehung auf das: du hast mich erhöht. Calvin: „weil er wie aus dem Grabe zur Lebensluft erhoben war, verspricht er, er werde den Namen Gottes erhöhen. Denn wie Gott uns, da wir in die Tiefe versenkt sind, durch seine Hand in die Höhe erhebt, so ist es wiederum unsere Schuldigkeit, sein Lob durch Herz und Mund zu erheben.“ Das דלה, eigentlich schöpfen, erklärt sich aus der Darstellung des Unglückes unter dem Bilde eines tiefen Brunnens, in welchen der S. versenkt war. Daß an eine buchstäbliche Auffassung nicht zu denken ist, erhellt aus V. 4: „du hast erhöht aus dem Scheol meine Seele,“ und aus V. 3, wo dem: du schöpftest mich, das: du heiltest mich, entspricht. Das שמח mit ל bezeichnet nur nach dem Zusammenhange die Schadenfreude. Es heißt eig. sich jemanden freuen, so daß die Freude ihm angehört, oder in Beziehung auf

ihn steht. Davids Feinde, wie die eines jeden frommen Königes, waren die zahlreichen Feinde des Herrn, die Gottlosen, vgl. 2 Sam. 12, 14: „aber weil du die Feinde des Herrn durch diese Geschichte hast lästern gemacht, so soll der Sohn, der dir geboren worden, sterben.“ So wie diese bisher die reichlichen Erweisungen der göttlichen Gnade gegen ihn mit Neid angesehen hatten, so empfanden sie über das Elend, was Gott jetzt über ihn verhängt, die lebhafteste Schadenfreude. Sie hofften, daß er jetzt ganz zu Grunde, jetzt noch in Erfüllung gehen werde, was sie in den Tagen Absaloms vergebens erwartet hatten. Diese Hoffnung wurde dadurch vereitelt, daß Gott seinem bußfertigen Knechte seine Schwachheitssünde verzieh, und ihn nicht mit den Gottlosen fortraffte.

V. 3. O Herr, mein Gott, ich schrie zu dir, und du heiltest mich. Jedes schwere Leiden erscheint unter dem Bilde einer Krankheit, der Herr, der es wegnimmt, unter dem Bilde des Arztes. Vgl. Jes. 6, 10. 2 Chron. 36, 16. Das heilen hier wird erklärt durch das helfen in V. 11, das erfreuen, in V. 12. Aus dem: du heiltest mich, schließen, daß David damals leiblich krank gewesen, ist ebenso thöricht, als wenn man aus dem: du schöpftest mich, in V. 2 schließen will, daß er in einem Brunnen sich befunden.

V. 4. Herr, du hast emporgeführt aus der Hölle meine Seele, mich belebet aus denen, die zur Grube hinabfahren. Der Gram über das durch ihn verschuldete Unglück des Volkes hatte David dem Tode nahe gebracht. Vgl. zu Ps. 6, 7. 8. Er war lebendig todt gewesen. Vgl. 2 Cor. 1, 10. Calvin: „er glaubte die Größe der Gnade nicht anders mit Worten erreichen zu können, als wenn er die Finsterniß jener Zeit mit dem Grabe und mit der Grube verglich.“ In Bezug auf das יוֹרְדֵי בוֹר vgl. zu Ps. 28, 1. Von ihnen, s. v. a. mich aus ihrer Zahl entnehmend. Die Rand-

lesart מֵיָרְדִי, von meinem Herabsteigen, s. v. a. so daß ich nicht herabstieg, ist entschieden zu verwerfen. Denn der Infin. von ירד ist immer רדת, vgl. V. 10, und der S. stellt sich auch in der ersten Hälfte als einen solchen dar, der schon zum Scheol gesunken. Die Masorethen änderten nur deshalb, weil sie sich nicht darin finden konnten, daß der S. sich unter die Gestorbenen zählt.

Auf den kurzen Überblick über die Thatsache folgt in V. 5 und 6 die Hinweisung auf den in ihr enthaltenen Kern der Lehre, der sie weit über das Gebiet des Individuellen und rein Persönlichen hinaus erhebt, und ihr Bedeutung für die ganze Gemeinde gibt, die in den Preis des S. für das ihm gewährte Heil mit einstimmen muß, weil das Wesen ihres Gottes sich darin herrlich kund gegeben.

V. 5. Singet dem Herrn ihr seine Frommen, und preiset sein heiliges Gedächtniß. Das Gedächtniß des Herrn ist dasjenige, was vor die Seele tritt, wenn man seiner gedenkt, also Alles, wodurch er sein Wesen kund gegeben, seine geschichtlich manifestirte Eigenthümlichkeit, sein in die Erscheinung getretener Charakter. Der verborgene Gott würde, wie keinen Namen, so auch kein Gedächtniß haben. Die Grundstelle ist Ex. 3, 15: „dieß (Jehovah, der Gott eurer Väter) ist mein Name in Ewigkeit und mein Gedächtniß auf alle Geschlechter," s. v. a. in dieser Eigenschaft werde ich mich von nun an stets kund geben, so daß man mich nicht anders als nach ihr nennen, und nach ihr meiner gedenken wird. Vgl. Jes. 26, 8. Ps. 135, 13. 97, 12. Hos. 12, 6. Das hinzugefügte קדשו gibt den Inhalt des Gedächtnisses an. Die Heiligkeit Gottes bezeichnet auch hier seine unbedingte Erhabenheit über das Geschaffene, vgl. zu Ps. 22, 4. Diese gibt der Herr am herrlichsten kund in dem „barmherzig, gnädig, geduldig seyn." Vgl. Hos. 11, 9, wo ebenfalls die Langmuth und Gnade als

Ausfluß der Heiligkeit Gottes erscheint. Was hier mit zwei Worten als das heilige Gedächtniß Gottes bezeichnet wird, das wird in V. 6 ausführlicher dargelegt. Der geschichtliche Charakter Gottes als des Heiligen, reich an Vergebung, und über menschliche Leidenschaft unendlich erhaben, hatte sich in der Führung Davids eben kund gegeben und darin liegt für die ganze Gemeinde eine Aufforderung, ihn in dieser Eigenschaft zu preisen. Was der Herr zunächst an dem Einzelnen thut, gehört immer der ganzen Gemeinde an, und diese muß freudig die ihr dargebotene Gelegenheit zur Mehrung ihrer Erkenntniß und Liebe Gottes benutzen.

V. 6. Denn einen Augenblick führet sein Zorn herbei, Leben seine Huld, am Abend übernachtet Weinen, und am Morgen ist Jubel da. Der V. begründet die Aufforderung, den Herrn und speciell seine Heiligkeit zu preisen. Daß man das באפו nicht erklären darf: während seines Zornes, sondern nur: durch seinen Zorn, erhellt aus dem entgegengesetzten: durch seine Huld, vgl. das ברצונך in V. 8. Wörtlich: denn Augenblick (ist) durch seinen Zorn, Leben durch seine Huld s. v. a. denn durch seinen Zorn kommt nur ein trauriger Augenblick, dann kommt gleich wieder Leben durch seine Huld. Als ein trauriger wird der Augenblick durch den Zusammenhang und Parallelismus bestimmt. Das Leben ist weder das nackte Leben, noch darf es ohne weiteres durch Heil erklärt werden. Es schließt beides in sich, das Leben im engeren Sinne und das Heil, vgl. zu Ps. 17, 11. Es erklärt sich auf der einen Seite aus V. 4, wo der S. sagt, daß der Herr ihn aus dem Tode, dem er schon so gut wie anheimgefallen, ins Leben zurückgerufen, und aus dem „mein Blut" in V. 10, auf der andern Seite aus V. 12 und dem parallelen Jubel. Gott errettet die Seinen vom drohenden Tode und begabt sie mit Heil. Das bloße nackte Leben wäre noch

kein Leben zu nennen, wäre nur ein verhüllter Tod. — Das Streben, einen möglichst genauen Parallelismus hervorzubringen, hat, da man verkannte, daß das רגע durch den Zusammenhang näher als traurig Augenblick bestimmt, den passenden Gegensatz des חיים bildet, eine doppelte falsche Erklärung hervorgerufen. Mehrere dringen dem רגע eine falsche Bed. auf; so die LXX und Hitzig: denn jäher Tod liegt in seinem Zorne. Weit mehrere künsteln an dem חיים. Dieß soll das ganze Leben bedeuten: sein Zorn währt nur einen Augenblick, seine Gnade hingegen beglückt die Seinen ihr ganzes Leben hindurch. Allein so, für alle Tage des Lebens, kommt das חיים nie vor, das vielmehr in den Psalmen den stehenden Gegensatz gegen den Tod im vollsten Umfange bildet, vgl. z. B. 16, 11. 34, 13. 36, 10. Auch in der zweiten Hälfte ist nicht von der langen Dauer des Heiles, von der ja auch der S. noch nichts wissen konnte, sondern nur von der kurzen Dauer des Schmerzes, und von dem Plötzlichen des Überganges zur Freude die Rede. Ebenso in V. 3 und V. 12. — In dem zweiten Theile wird das Weinen personificirt, und dargestellt unter dem Bilde eines Wanderers, der die Herberge, in die er am Abend gekommen, am Morgen verläßt. Nach ihm kommt dann ein anderer Gast, der Jubel. Das ילין kann sich nur auf das erste Gl. beziehen. In dem zweiten ist das Verbum Subst. zu ergänzen. — Der Inhalt des V. hat nur Wahrheit für die, welche in V. 5 aufgefordert worden, die in ihm dargelegte Herrlichkeit Gottes, den Grund ihrer fröhlichen Hoffnung und ihrer Geduld in Trübsal, zu preisen, die Frommen. Für die Gottlosen haben Gottes Gerichte nicht selten einen vernichtenden Charakter, und dem Weinen folgt nimmer wieder ein Jubel.

Es folgt nun auf die Einleitung eine weitere Auseinandersetzung der Noth, in die David sich durch eigne Schuld

gestürzt, und der göttlichen Gnade, durch die er daraus befreit worden.

V. 7. Und ich sprach in meiner Sicherheit: ich werde nicht wanken ewiglich. Calvin: „eine weichliche Trägheit hatte sein Gemüth in Beschlag genommen, so daß er unlustig war zum Gebete, nicht von Gottes Gnade abhing, und dem vergänglichen hinfälligen Glücke allzusehr vertraute.“ Die Sprache ist hier die Sprache des Herzens. Das: in meiner Sicherheit — man hat nicht nöthig, wegen uns. St. eine Form שרו neben der sonst gewöhnlichen שלוה anzunehmen, vgl. über die Weglassung der Feminalendung vor dem Suff. Hitzig zu Hos. 13, 2 — kann entweder s. v. seyn als: da mirs wohl ging (Luther), oder es kann auch die durch die äußere Sicherheit bezeichnete fleischliche Sicherheit des Gemüthes bezeichnen, wie in Prov. 1, 32: „die Sicherheit der Thoren richtet sie zu Grunde,“ und das Adj. in Ez. 23, 42. Für diese letztere Auffassung spricht, daß die Worte: ich werde u. s. w. ohne diese nähere Bestimmung nicht deutlich genug sind. Nur durch die Gesinnung, in der sie gesprochen wurden, erhielten sie ihren sündigen Charakter, und auf diese muß also vorher hingewiesen werden. An sich könnten sie auch Ausdruck lebendigen Glaubens seyn. — Die tiefste Einsicht in die Gefahren des Glückes und die dadurch bedingte Nothwendigkeit des Kreuzes, offenbart sich durchgängig schon im Gesetze, vgl. z. B. Deut. 32, 15: „Da ward Jeschurun fett, schlug aus, du wurdest fett, dick, feist, und verließ Gott, der es geschaffen, und verachtete den Felsen seines Heiles,“ ganz besonders aber Deut. 8, 11—18, wo fast jedes Wort auf den vorliegenden Fall paßt: „Hüte dich, daß du nicht vergessest den Herrn deinen Gott, daß du nicht essest und satt werdest, und dein Herz sich erhebe und sprechest in deinem Herzen: meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir dieß Vermögen bereitet. Und gedenken sollst du

des Herrn deines Gottes, denn er ist es, der dir Kraft gibt, dir Vermögen zu schaffen." Neben Israel, vgl. Hos. 13, 6: „von ihrer guten Weide wurden sie satt, wurden satt und ihr Herz erhob sich, darum vergaßen sie mein," und David, zeigt uns im A. T. besonders das Beispiel des Königs Hiskias, der im Unglücke so herrlich bestand, die Gefahren des Glückes. Diese Gefahren begleiten aber nicht bloß das äußere Glück, sie drohen auch dem, dem es geistlich wohlgeht. J. Arnd sagt: „Sehet wir haben hier eine herzliche Warnung an dem Exempel des lieben Davids, daß wir in guten Tagen Gott fürchten sollen, und nicht sicher seyn, und uns nicht auf das Zeitliche verlassen. Wie predigten die Propheten wider die mächtigen Könige und Völker in ihren Weissagungen wider Babel u. s. w., welche alle sind mächtige Völker, Städte und Könige gewesen, haben sich verlassen auf ihre Macht und Reichthum, sind aber alle zerbrochen und verwüstet und zu Grunde gegangen, die sich aber gedemüthigt, Gott gefürchtet und fest an Gottes Gnade gehalten, die sind alle erhalten und werden auch ewig bleiben. Geistlich ist dieser Spruch also zu verstehen, daß sich mancher so stark im Glauben, so geistreich, so freudig, so voll Trostes befindet, daß er dem Teufel und der Welt Trotz beut und mit David spricht: ich fürchte mich nicht vor viel hundert tausenden, die sich umher wider mich lagern. Aber wenn uns unser lieber Gott ein wenig versucht, seine Gnade vor uns verbirgt, o so ists gar aus, so wollen wir gar versinken in die Hölle und verzweifeln. Das thut unser lieber Gott darum, daß wir unsere Schwachheit erkennen sollen, und daß Alles an Gottes Gnade gelegen sey." Berleb. B.: „Abwechselung ist nöthig, um der Seele zu erkennen zu geben, daß ihre Festigkeit nur von der Stärke, die Gott in dieselbe legt, herkomme. Wenn ihr schöner Tag keinen Abend hätte, und ihre Sonne keiner Verfinsterung unterworfen wäre, so würde die Seele solches unfehlbar ihrer

eignen Kraft und Sorgfalt zuschreiben. Sobald aber Gott seine empfindliche Mitwirkung entzieht, so verderben ihr der Abend und der Schatten ihren schönen Tag: und alsdann erkennt sie, daß Alles von ihrem Ursprung und Sonne abhängt, daß auch Alles in dem Willen ihres Gottes und durch die Wirkung seines Wohlgefallens, ohne einiges Verdienst auf unserer Seite geschieht."

V. 8. O Herr, durch deine Huld hattest du meinem Berge Kraft bestellt: du verbargst dein Antlitz, ich ward bestürzt. David klagt seine Thorheit an, daß er erst durch das Unglück erkennen mußte, wie sein Glück eine reine Gabe der göttlichen Gnade war, deren Beständigkeit nicht in der eignen Kraft ihres Trägers, sondern nur in ihrem himmlischen Urheber gegründet. S. v. a.: Daß die Kraft meines Reiches nur in deiner Huld wurzelte, dieß habe ich durch schmerzliche Erfahrung gelernt, denn da du mir deine Gnade entzogst, gerieth ich in rathlose Verlegenheit und erkannte mich rettungslos verloren. Man vergleiche hier die Geschichte. Wie zerrannen die stolzen Einbildungen Davids, die ihn zur Volkszählung verleiteten, als die Gerichte des Herrn über ihn hereinbrachen! Das העמיד mit dem Accus. der Sache und dem Dat. der Person, jemanden etwas bestellen, vgl. 2 Chron. 33, 8: „das Land, welches ich bestellt euern Vätern;" in der Parallelst. 2 Kön. 21, 8 נתן, geben. Der Berg ist schon im Allgemeinen ein treffendes Bild der Herrschaft. Hier aber kam noch ein besonderer Grund hinzu, welcher den S. veranlaßte, diese bildliche Bezeichnung zu wählen. Ein Berg war das Centrum, und somit das natürliche Symbol von Davids Reiche, vgl. 2 Sam. 5, 9: „Und David wohnte auf der Bergveste, und nannte sie die Stadt Davids." Oben auf der hohen und steilen Anhöhe, in der ἄνω πόλις, lag die königliche Burg, Neh. 3, 25 das obere Königshaus genannt. Ihre Lage mußte

ihr eine außerordentliche Festigkeit gewähren. Dieß zeigt schon der Spott der Jebusiter, als David sie erobern wollte. Sie meinten, Blinde und Lahme würden zur Vertheidigung hinreichen. Genau parallel unserer St. ist Mich. 4, 8. Den Hügel der Tochter Zion, speciell den Thurm der auf ihr erbauten Burg betrachtet der Prophet als das Symbol der Herrschaft des Davidischen Stammes, vgl. Christol. Th. 3. S. 273 ff. Analog sind auch die Stellen, in denen der Berg Zion, wegen des auf ihm gegründeten Heiligthums als Symbol des Reiches Gottes erscheint, Jes. 2, 3. Ps. 68, 18, u. a. Hienach nun ist das: du hattest meinem Berge Kraft bestellt, s. v a. du hattest meinem Reiche Kraft gegeben, vgl. 2 Sam. 5, 12: „und David erkannte, daß der Herr ihn befestigt zum Könige über Israel, und daß er erhoben seine Herrschaft." Abzuweisen sind die Erkl., wonach der Berg entweder Bild der Sicherheit, oder auch der Würde und Größe seyn soll. Weder der Sicherheit noch der Würde kann Kraft gegeben werden. Nach unserer Erkl. steht die St. in vortrefflichem Einklange mit der Geschichte. Durch das Gericht des Herrn nach der Volkszählung wurde die Kraft von Davids Reiche gebrochen.

Es folgt nun in V. 9—11 das Gebet, welches David als die Frucht der göttlichen Züchtigung, schmerzlich enttäuscht, in der Noth zu Gott emporsandte. Calvin: „David, früher auf beiden Ohren schlafend, fängt, plötzlich aufgeschreckt, zum Herrn zu schreien an. Denn wie das Eisen, wenn es durch lange Ruhe rostig geworden, nicht eher wieder gebraucht werden kann, bis es von neuem im Feuer geglüht und mit dem Hammer geschlagen worden, so wird, wenn einmal die Sicherheit des Fleisches vorherrschend geworden, Niemand sich hurtig zum Gebete rüsten, wenn er nicht vorher durch das Kreuz geschlagen, und tüchtig zugerichtet ward."

V. 9. Zu dir Jehovah rief ich, und den Herrn

fleht' ich um Gnade an. Mehrere Ausl. betrachten auf Grund der Fut. schon unsern V., der hienach mit Anführungszeichen zu versehen wäre, als zu dem Gebete gehörig. So Luther: „ich will Herr rufen zu dir, dem Herrn will ich flehen." Dagegen spricht aber, daß im zweiten Gl. nicht zu Gott, sondern von Gott geredet wird. Man erklärt daher besser die Fut. aus der lebendigen Vergegenwärtigung.

V. 10. „Was ist dir nütze mein Blut, daß ich hinabfahre zur Grube? Wird Staub dich preisen, wird er verkünden deine Wahrheit?" Die Antwort auf die ersten beiden Fragen, wörtl. was für ein Gewinn ist in meinem Blute — was hast du für Gewinn, wenn du mein Blut vergießest, mich sterben lässest — in meinem Herabfahren zur Grube, ist in den beiden folgenden enthalten. Gott hat einen schlechten Gewinn. Denn ihm entgeht der Preis des S., der bei aller seiner Schwachheit doch immer sein Knecht, dessen Preis ihm daher angenehm ist, vgl. zu der Parallelst. Ps. 6, 6. Das אמת heißt weder Gnade, noch Treue, noch Freundschaft, sondern wie immer Wahrheit. Es wird hier diejenige Eigenschaft Gottes hervorgehoben, die der S. preisen wird, wenn Gott ihn nicht dem Tode preisgibt, vgl. das Lied des Hiskias in Jes. 38, 19: „der Lebendige, er wird dich preisen, wie ich heute, Vater den Söhnen wird kund thun deine Wahrheit." Vorher in V. 18: „denn nicht der Scheol preiset dich, nicht lobet dich der Tod, nicht verkünden die zur Grube hinabfahren deine Wahrheit." Gott würde sich der Unwahrheit schuldig machen, wenn er die Seinen, denen er in seinem Worte verheißen, ihre bußfertig erkannten Schwachheitssünden zu vergeben, zur Strafe derselben rettungslosem Verderben preisgeben wollte. — Wie sehr diese Worte zu der von uns angenommenen historischen Situation passen, zeigt 1 Chron. 2, 14—17. David hatte dem Engel mit dem gezückten Schwerdte, den sein durch

Schuld-

Schuldbewußtseyn geöffnetes Auge erblickte, sein Leben dargeboten für das Heil seines Volkes. Eben durch dieß Anerbieten zeigt er, daß er schon mehr todt als lebendig war. Das durch ihn herbeigeführte Leid seines Volkes ging ihm so zu Herzen, daß er, wenn es fortdauerte, sterben zu müssen glaubte. V. 11. „Höre, o Herr und sey mir gnädig, Herr sey Helfer mir."

David berichtet nun, nachdem er das Gebet mitgetheilt, über die Erhörung desselben. V. 12. Du wandeltest mir meine Klage in einen Reigen, du hast geöffnet meinen Sack und mich mit Freude gegürtet. שק ist ein härenes Gewand, welches die Trauernden anzogen, und zwar als Bußgewand, indem sie durch das Leiden zur Selbstprüfung, und durch diese zur Demüthigung unter die gewaltige Hand Gottes, zur Erkenntniß ihrer Sünden, und zur reuigen Bitte um Vergebung derselben geführt wurden.

Den Schluß bildet die Verheißung des Dankes.

V. 13. Auf daß Ehre dir singe und nicht schweige, o Herr mein Gott, in Ewigkeit will ich dich preisen. Mehrere Ausl.: deshalb u. s. w. Allein למען mit Verbis verbunden heißt nie deshalb, immer damit, und diese Bed. ist, wie schon Calvin gesehen, hier sogar passender als die andere. So wie David in V. 10 seine Bitte um Errettung darauf gegründet hatte, daß er sonst den Herrn nicht preisen könne, so führt er hier den Preis des Herrn als den Endzweck der wirklich gewährten Errettung an. War dieß aber, welcher Antrieb lag dann für David darin, in dem Preise des Herrn nicht müde zu werden! Die Ehre weist darauf hin, was Gott den Preis des S. werth macht. Er ist nach dem Bilde Gottes geschaffen, es ist aliquid divini in ihm, vgl. zu Ps. 7, 6. 16, 9. Das: damit Ehre dich preise, ist s. v. a. damit dich preise meine Seele, welche Ehre, oder deren Preis dir angenehm, weil sie Ehre.

An eine Auslassung des Suff., die nie stattfindet, ist nicht zu denken. Die Beziehung auf den S., daß die Ehre, welche Gott preisen soll, ihm angehört, ergibt sich aus dem Zusammenhang. Das: in Ewigkeit, weist darauf hin, daß der Sänger dem Preise Gottes nie ein Ziel setzen wird. Der Sache nach entspricht das: alle Tage unseres Lebens, des Hiskias in V. 20.

---

## Psalm 31.

Nachdem der S. in dem Eingange, V. 2, seine Bitte kurz dargelegt und auf ihre Begründung hingewiesen hat, faßt er in dem ersten Haupttheile V. 3—9 vorwiegend die letztere ins Auge: der Herr möge, muß und wird ihm helfen in seiner Noth, weil Er sein Gott ist. Mit der also, aus der Betrachtung des allgemeinen Verhältnisses Gottes zu ihm, gewonnenen Zuversicht, tritt er dann in dem zweiten Theile, V. 10—19, näher an die Noth hinan, die er in der ersten Hälfte dieses Theiles, V. 10—14, eingehend schildert, und dann sie im zweiten, V. 15—19, zu Gott trägt. In dem dritten Haupttheile, V. 20—22, erhält der S. vom Herrn die innere Zusicherung der Hülfe, und preist nun laut Gottes Güte gegen die Seinen. Ein Schluß in V. 23 legt noch einmal die persönliche Erfahrung des S. in kurzen Worten dar, und ein Anhang, V. 24. 25, entwickelt die Lehre, welche aus dieser Thatsache für die Gemeinde hervorgeht: alle Frommen sollen durch sie angeleitet werden zur Liebe Gottes, der, wie das Beispiel des S. zeigt, den Seinen sich treu beweist, und zum standhaften Vertrauen auf ihn in der Noth.

Eine kunstvolle formelle Anordnung liegt auch bei diesem Psalme vor. Die Hauptmasse wird durch die Zahlen 3. 7 und 10 beherrscht, und vollendet sich, wenn wir die drei des

dritten und die sieben des ersten Theiles zusammenrechnen, die in dem Verhältniß innerer Zusammengehörigkeit zu einander stehen — in dem ersten Theile die vorausnehmende Zuversicht, in dem dritten die auf der inneren Einsprache Gottes beruhende — in zwei Dekaden. Die zweite Dekade wird durch die Fünf halbirt. Nehmen wir den Eingang und Schluß hinzu, so zeigt sich, daß der Ps. ein der Zahl nach alphabetischer ist, auf welches Verhältniß zum Alphabet dadurch hingewiesen wird, daß in V. 9—13 ein Ansatz zur alphabetischen Anordnung auch in den Versanfängen hervortritt. Nehmen wir die Nutzanwendung hinzu, so erhalten wir 24 Verse, die doppelte Zwölf, als die Signatur des Bundesvolkes.

Vergeblich hat man sich bemüht, eine specielle geschichtliche Veranlassung für den Ps. aufzufinden. Er legt nach der richtigen Bemerkung von Coccejus den beständigen Kampf der Gläubigen und der Kirche in dieser Zeitlichkeit dar, und die Erlösung und den Sieg, in welchen derselbe stets von neuem ausläuft. Der S. redet nicht aus seiner Person, sondern aus der jedes Gerechten, der sich in schwerer Anfechtung befindet. Für diese Ansicht spricht zuerst das Fehlen aller speciellen geschichtlichen Beziehungen. Dann die Leichtigkeit der Sprache, während in den Psalmen, die durch ein individuelles Leiden hervorgerufen sind, mehr ein Ringen mit derselben bemerklich ist. Ebenso die Thatsache, daß in d. Ps. mehrere Reminiscenzen aus anderen Ps. vorkommen, welche mehr aus tiefbewegtem Herzen hervorgegangen sind. Endlich auch die alphabetische Anordnung. Die alphabetischen Psalmen tragen alle allgemeinen Charakter.

Daß Jeremias diesen Ps. seinem Zwecke gemäß benutzt, aus ihm Trost im Leiden geschöpft hat, erhellt, außer andern Thatsachen, aus C. 20, 10, wo die sehr eigenthümliche erste Hälfte von V. 14 sich wörtlich wiederfindet. Nur mit gänzlicher Verkennung des Verhältnisses des Jeremias zu den älte-

ren heiligen Schriften und namentlich zu den Psalmen haben neuere Ausl. aus dieser Übereinstimmung auf eine Abfassung des Ps. durch ihn schließen wollen. Der Schluß ist nicht besser, als wenn man daraus, daß der Herr sich am Kreuze der Worte von V. 6 bediente, schließen wollte, daß der Ps. ihm angehöre. Die weiteren Gründe, die man aus der Übereinstimmung der Gesinnung, der Verbindung von Klage und Hoffnung, der elegischen Stimmung u. s. w. entnimmt, führen auf Jeremias nicht mehr, wie auf jeden anderen Gläubigen des A. B. Es ist auch nicht der Schein eines Grundes vorhanden, von der Überschrift abzugehen, welche den Ps. David als Verfasser beilegt.

---

Zuerst der Eingang in V. 2. Auf dich, o Herr, vertraue ich, laß mich nicht ewig beschämt werden, durch deine Gerechtigkeit errette mich. Der S. bittet um etwas, was Gott gewähren muß. Sein Gebet erhebt sich auf dem festen Fundamente seines Glaubens, den Gott nicht beschämen, und der Gerechtigkeit Gottes, welche die Loose der Gerechten und der Ungerechten nicht vermengen darf. Zu dem: laß mich nicht ewig beschämt werden, bemerkt die Berleb. B. richtig: „welches geschehen würde, wenn du dieses mein Verlangen und Bitte nicht erfülltest," und Venema: „er zeigt an, er befinde sich jetzt in einem solchen Zustande, daß er entweder sogleich befreit oder ewig zu Schanden werden müsse." Jetzt beschämt werden hieße ewig beschämt werden, denn es ist mit dem S. schon aufs Äußerste gekommen, vgl. V. 10—14, besonders das: mein Leben zu nehmen gedenken sie, womit diese Darlegung der Noth schließt, und das: eilends errette mich, in V. 3. Ewig beschämt werden aber kommt den Dienern Gottes, trotz aller ihrer Schwachheitssünden, nicht zu. Vorübergehende Leiden kann, ja muß Gott über die Seinen verhängen, aber er müßte nicht Gott seyn, wenn er sie dem Unter-

gange preisgeben wollte. Dieser gehört nur den Bösen, nicht denen, die ihr Vertrauen auf Gott setzen. Der Gerechtigkeit darf und kann auf keinen Fall die Güte substituirt werden. Es fragt sich nur, ob die Gerechtigkeit hier insofern in Betracht kommt, als sie die Verheißungstreue einschließt, oder insofern, als sie einem jeden vergilt nach seinen Werken. Für die letztere Ansicht spricht die Erwähnung des Gerechten in V. 19, der Gottesfürchtigen in V. 20, der auf Gott Vertrauenden in V. 7 als Gegenstandes der göttlichen Hülfe, und das in unserem V. selbst correspondirende: auf dich, o Herr, vertraue ich. Gottes Gerechtigkeit erfordert, daß er, die auf ihn vertrauen — das Vertrauen ist natürlich als ein wahres, herzliches zu denken, wie es nur bei reinem Gewissen bestehen kann — nicht in den Untergang verwickelt, der den losen Verächtern gebührt, vgl. zu Ps. 17, 1. Ps. 26.

Der erste Haupttheil in V. 3—9. Der S. spricht die Bitte an Gott um Errettung aus, gründet dieselbe auf das innige Verhältniß, in dem er zu Gott steht, und äußert die Zuversicht auf ihre Erfüllung.

V. 3. Neige zu mir dein Ohr, eilend hilf mir; sey mir ein starker Fels, und eine Burg, daß du mir helfest. Von den beiden Elementen des Einganges, der Bitte und ihrer Begründung, tritt hier das erste hervor, in V. 4 ff. das zweite. J. Arnd: „Das ist, ach lieber Gott, du höreſt ja so leise, daß du mein Seufzen erhöreſt! Ach mach mirs nicht zu lang! ich habe keinen leiblichen Schutz, keine Festung und Gewahrsam, sey du meine Burg und Festung! Hier lernen wir, wie die Kinder Gottes pflegen mit ihrem lieben Vater zu reden, nämlich wie ein Freund mit dem andern, wie ein Kind mit seinem Vater: ach mein lieber Vater, neige deine Ohren her zu mir! Siehe, das thut der Glaube, die kindliche Zuversicht, und die Liebe, die umfähet den Herrn also, und fällt ihm

um den Hals: ach lieber Gott, du weißt und kennest allein meine Noth, dir will ichs allein klagen, und gleichsam heimlich ins Ohr sagen." Es gehört zum Wesen des inbrünstigen Gebetes, daß Gott dabei aufs lebendigste vergegenwärtigt wird, so daß er in den Gebeten der Frommen des A. B. schon vor der Menschwerdung des λόγος gleichsam Fleisch und Blut annahm. Hieraus erklärt sich, daß wir grade in den Psalmen die stärksten sogenannten Anthropomorphismen und Anthropopathieen finden. Das Nichtstattfinden der Anthropomorphismen des Gefühles ist ebenso verwerflich, ja noch verwerflicher, wie das Stattfinden dogmatischer Anthropomorphismen, denen an der Schwelle des A. T. durch das Verbot der Anfertigung der Bilder begegnet wird, welches sich auf die absolute Geistigkeit Gottes gründet. Die Vermeidung der Anthropomorphismen des Gefühls, die Unfähigkeit, sich ihrer mit innerer Wahrheit zu bedienen, geht aus practischem Atheismus hervor. Ein starker Fels und eine Burg, wörtl. ein Fels der Vestung und ein Haus der Bergspitzen, vgl. Ps. 18, 3.

V. 4. Denn mein Fels und meine Burg bist du, und wegen deines Namens wirst du leiten mich und pflegen. Der S. hatte im vor. V. den Herrn gebeten, daß er sein Fels und seine Burg sein möge, hier gründet er diese Bitte darauf, daß er wirklich sein Fels und seine Burg sey, weil er ihn im Glauben, den Gott nimmer beschämt, dafür erkennt. Gott muß ihm in dem einzelnen Falle nothwendig helfen, weil er in dem allgemeinen Verhältnisse des Helfers zu ihm steht. Hieraus erhellt, mit welchem Rechte Köster behauptet, das denn sey hier unlogisch, und daraus auf den compilatorischen Charakter des Ps. schließt. Das denn bezieht sich übrigens auf beide Gl. des V. Auch in dem zweiten wird das Besondere, was der S. in Anspruch nimmt, auf seine Nothwendigkeit zurückgeführt. Sich das Bewußtseyn um dieselbe

nicht verdunkeln zu lassen, ist eine der höchsten und schwersten Aufgaben, welche dem Leidenden gestellt sind. — Das: wegen deines Namens, s. v. a. wegen deiner geschichtlich bezeugten Herrlichkeit, namentlich deiner Gerechtigkeit, V. 2, vgl. zu Ps. 23, 3. Das תנחני und תנהלני (vgl. über die Bed. des נחל zu Ps. 23, 2) ist nicht als Ausdruck der Bitte (Luther: wolleſt du mich leiten und führen), sondern der Hoffnung zu fassen, wie dieß aus dem Verhältniß d. V. zu dem vorigen, und aus dem Folgenden erhellt, wo der S. von der Hoffnung zur Zuversicht aufsteigt. Die Bitte des v. V., daß der Herr den S. erretten möge, wird hier darauf gegründet, daß er ihn wegen seines Namens erretten wird.

V. 5. Du wirst mich führen aus dem Netze, das sie mir verbargen, denn du bist meine Veste. V. 6. In deine Hand befehl' ich meinen Geist, du erlöset mich, Gott der Wahrheit. Das Präter. פדיתה ist als prophet., als Ausdruck zuversichtlicher Hoffnung zu nehmen, und steht dem Präter. in V. 8 und 9 gleich. Auf den Grund dieser Zuversicht weist die Bezeichnung Gottes als des Gottes des Wahrheit hin, s. v. a. denn du bist der Gott der Wahrheit, entsprechend dem: du bist meine Veste, im vor. V. Daß Gott der Gott der Wahrheit ist, leistet insofern die Bürgschaft für die Errettung, als er sich in seinem Worte als den gerechten Vergelter kund gegeben und den Helfer der Seinen, so daß er in das Gebiet der Lüge herabsänke, wenn er nicht hälfe. — Die Worte der ersten Hälfte uns. V. sprach der Heiland am Kreuze, wodurch mehrere ältere Ausl. zur direct Messianischen Auffassung des ganzen Ps. verleitet worden sind. Huß wiederholte auf dem Wege zum Scheiterhaufen mehrfach die Worte: ich befehle meinen Geist in deine Hände, du hast mich erlöset, mein Herr Jesu, Gott der Wahrheit.

V. 7. Ich hasse die da ehren Nichtigkeiten der

Lüge, und ich vertraue auf den Herrn. Der S. hatte im vor. V. seine Hoffnung der Errettung auf Jehovah, den Gott der Wahrheit, gesetzt. Diesen Gedanken führt er hier weiter aus. Er setzt nicht mit der gottlosen Welt, die er haßt, sein Vertrauen auf trügerische Eitelkeiten, die Götzen, welche selbst nichtig, die Hülfe, welche sie den Ihrigen versprechen, nicht gewähren, er setzt es auf den Herrn, den Seyenden, den Gott der Wahrheit, der was er verspricht auch leistet, und so kann er der Errettung gewiß seyn. Der Accent liegt nicht auf dem Vertrauen, sondern auf dem Gegenstande desselben. Für שָׂנֵאתִי wollen Mehrere שָׂנֵאתָ, du hassest, lesen, aber der Sinn ist im Zusammenhange nicht einmal passend, und für die erste Person spricht die Vergleichung von Ps. 16, 4. 26, 5. Das שמר in der Bed. jemandes warten Hos. 4, 10. Sach. 11, 11. הבלים, Eitelkeiten, werden die Götzen schon in Deut. 32, 21 genannt, im Parallelismus mit לא אל; ebenso in Jon. 2, 9. Jerem. 10, 3. 15. 19. Daß zunächst an die Götzen im eigentlichen Sinne zu denken ist, erhellt auch aus der Vergl. von Ps. 16, 2—5. Dennoch aber hat der Sache nach Calvin vollkommen Recht mit seiner Bemerkung: „welche eitle Hoffnungen wir uns auch immer erdichten, die uns von dem Vertrauen auf Gott abziehen, nennt David Eitelkeiten und zwar Eitelkeiten der Nichtigkeit, oder der Lüge, weil sie uns doch endlich täuschen und betrügen, wenn sie uns auch eine Zeitlang durch ihr Prahlen speisen.“ Das הבלים bildet den Gegensatz gegen das יהוה des vor. V. — dem Seyenden, dem reinen und absoluten Seyn steht die Nichtigkeit entgegen —, das שוא, Lüge, den Gegensatz gegen das אמת, Wahrheit. Nichtig in sich selbst sind sie eben deshalb trügerisch für alle die, welche ihre Hoffnung auf sie setzen. Das ואני, an dem Mehrere Anstoß genommen haben, erklärt sich daraus, daß das: ich hasse u. s. w. so viel ist als: jene, die ich hasse u. s. w.

Jo. Arnd bemerkt: „Bei demjenigen bleibt die Seele, an dem sie hanget, darauf sie ihre Hoffnung, Trost und Ruhe setzt, mit dem sie vereinigt ist: ist deine Seele mit dem Irdischen vereinigt, hat dasselbe lieb gewonnen, hanget daran, wehe deiner armen Seele, sie wird auch da bleiben, da ihre Hoffnung gewesen ist. Darum siehe dich wohl vor, woran deine Seele hanget."

V. 8. Jubeln will ich und mich freuen über deine Güte, der du sieheſt mein Elend, erkenneſt die Nöthe meiner Seele. Der Leidende sieht die Errettung, die er hofft, im Glauben schon gegenwärtig — die Bitte, mit der der Abschn. beginnt, wird auf die Hoffnung gegründet, und diese geht bald in die Zuversicht über — und fordert sich, da Gott schon das Seine gethan, nun auf zum fröhlichen Danke. Die Erkl. von Michaelis u. A.: laß mich jubeln, gib mir durch dein Heil Gelegenheit dazu, wird durch die Präter. zurückgewiesen. — Das Sehen ist kein müßiges. Wenn Gott das Elend der Seinen sieht, so hilft er ihnen auch. Das ירע mit ב von einer Erkenntniß, die mit Affect, hier dem der Liebe, in ihrem Gegenstande weilt, vgl. Hi. 35, 15. Gegen die von Stier erneuerte Erkl. Luther's: du erkennst in Nöthen meine Seele, sprechen St. wie Gen. 42, 21, wo schon das צרת נפש vorkommt, und Ps. 25, 17.

V. 9. Und du übergibst mich nicht in die Hand des Feindes, du stelleſt meine Füße auf weiten Raum. In die Hand einschließen ist s. v. a. in die Gewalt geben, ohne daß man sich daraus befreien kann. Die Redensart findet sich in Davids Munde in 1 Sam. 23, 11. Vgl. 26, 8. 24, 19. Zu dem zweiten Gl. vgl. Ps. 18, 20.

Es folgt nun in V. 10—19 der zweite Haupttheil, in welchem der S., nach errungenem herzlichen Vertrauen zu der helfenden Gnade Gottes, ihm zuerst seine Noth eingehend darlegt, V. 10—14, und dann um Rettung bittet, V. 15—19.

V. 10. Herr sey mir gnädig, denn ich bin bedrängt; es verfiel vor Unmuth mein Auge, meine Seele und mein Leib. Vgl. Ps. 6, 8. Wir sahen schon zu dies. St. und zu Ps. 10, 14, daß das כעס nicht Trauer, sondern Unmuth, Entrüstung, nämlich über die Ungerechtigkeiten der Feinde, bezeichnet.

V. 11. Denn mein Leben hat abgenommen vor Betrübniß, und meine Jahre vor Seufzen, meine Kraft ist gebrochen durch meine Schuld, und meine Gebeine sind verfallen. Das: in Betrübniß, in Seufzen, erklärt sich daraus, daß die Wirkung als in ihrer Ursache beruhend gedacht wird. Mein beständiger Schmerz, ist der Sinn, mein beständiges Seufzen reibt mich vor der Zeit auf, endet mein Leben und verkürzt meine Jahre. Das כלה, hinschwinden, zu Ende gehen. Das כשל steht mehrfach von einem Straucheln und Zusammensinken aus Schwäche, z. B. Ps. 109, 24. Hier wird dieß auf die zusammensinkende, gebrochene Kraft übergetragen. In das: durch meine Schuld, haben sich viele Ausl. nicht finden können: nicht des S. Verschuldung habe ihn ins Elend gestürzt, sondern die Bosheit der Feinde, er wende sich an die Gerechtigkeit Gottes, V. 2, und stelle sich dar als einen Gerechten und Frommen, der unschuldig leide. Sie wollen daher erklären: durch mein Leiden. Allein das עון heißt immer Schuld, nie Leiden, das einen Unschuldigen trifft, nicht einmal Strafe. Die Bosheit der Feinde und des S. Schuld als Ursache der Leiden schließt sich nicht aus: wegen der Schuld des S. hat der Herr der Bosheit seiner Feinde Macht wider ihn gegeben. Ebenso schließen sich die Schuld des S. und seine Gerechtigkeit nicht aus: ein Gerechter ist er nach der vorherrschenden Richtung seines Lebens und Strebens, dabei aber mit manchen Schwachheitssünden behaftet, welche es nothwendig machen, daß er durch das Kreuz geläutert

wird. Daß die Gerechtigkeit Gottes das Leiden des S. herbeigeführt hat, schließt nicht aus, daß er von der Gerechtigkeit Gottes Errettung hofft: der Schwachheit gebührt Strafe, aber nicht Untergang, und nur um die Abwendung des letzteren, dem er schon nahe ist, bittet der S. die göttliche Gerechtigkeit. Endlich, der S. kann unschuldig seyn im Verhältniß zu den Feinden, und doch wegen seiner Schuld von Gott dem Elende hingegeben. Man darf aber um so weniger daran denken, hier die Schuld als Ursache des Leidens zu beseitigen, da nach der Ansicht der Schrift jedes Leiden Strafe ist, und auch so gewiß seyn muß, als Gott der Gerechte ist. Daß man in dem Leiden gerechte Strafe erkenne, ist die Grundbedingung der Hoffnung der Errettung, nur wer das: meine Kraft ist gebrochen durch meine Schuld, von Herzen sprechen kann, wird mit innerer Wahrheit in das: errette mich durch deine Gerechtigkeit, d. S., einstimmen können. Das Beispiel Hiobs zeigt uns dieß recht deutlich. Sein Verzweifeln an einem glücklichen Ausgange seiner Leiden beruht einzig und allein darauf, daß mangelnde Sündenerkenntniß es ihm unmöglich macht, dasselbe mit Gottes Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Das Moment übrigens, welches hier nur angedeutet wird, tritt in andern ähnlichen Psalmen, z. B. in Ps. 38, in den Vordergrund. Die Gebeine werden genannt als Sitz der Kraft. Der tiefste Schmerz durchdringt Mark und Bein und macht den Menschen völlig hinfällig.

V. 12. Wegen aller meiner Feinde bin ich geworden zur Schmach, und auch meinen Nachbarn gar sehr, und eine Scheu meinen Bekannten, die mich sehen auf der Gasse fliehen vor mir. Der S. klagt über den Verlust seiner Ehre, der dem von Gott Verlassenen völlig unerträglich, und auch für den mit Gott Verbundenen schwer zu tragen ist. Calvin: „er sagt, die Menge seiner Feinde habe fast das ganze Volk auf ihre Seite gezogen, und so sey er selbst

bei seinen Freunden und Bekannten mit Schmach bedeckt worden, wie denn die öffentliche Meinung gleich einem heftigen Sturme unsere Gemüther mit fortzureißen pflegt." Jo. Arnd: „Es kann einem nicht ärger gehen, denn wenn man mit Lügen und Verläumdungen so beschwert wird, daß man in die äußerste Verachtung darüber geräth, daß sich auch die Leute vor einem schämen und einen meiden, und es für eine Schmach und Unehre achten, wenn sie mit einem umgehen sollen, ja daß man von seinen liebsten Freunden verlassen wird, wie in der Historie der Passion steht: es standen seine Bekannten von ferne, denn wenn sie nahe herzugetreten wären, hätte man sie für seine Freunde erkannt. Das ist ein Stück von dem Fluche, und von dem allergrausamsten Gift und Mordstichen des Teufels, einen also verläumden, daß man für ein Gräuel und Fluch gehalten wird." Es liegen hier die schmerzlichen Erfahrungen zu Grunde, welche David in der Zeit der Saulischen Verfolgung gemacht hatte. Das מִן ist das מִן causae: von meinen Feinden aus. Der S. sagt zuerst im Allgemeinen: ich bin eine Schmach geworden, dann nennt er speciell diejenigen, deren Verachtung ihm besonders schmerzlich war: und (namentlich bin ich eine Schmach geworden) meinen Nachbarn sehr, in hohem Grade. Die mich sehen auf der Gasse u. s. w. Weit entfernt, daß jemand es wagte, sich mit mir unter dasselbe Dach zu begeben, mit mir vertraulichen Umgang zu pflegen, flieht man mich schon, wenn ich mich nur auf der Straße blicken lasse.

V. 13. Meiner ist vergessen im Herzen wie eines Todten, ich bin geworden wie ein umkommend Gefäß. Das מִלֵּב eig. aus dem Herzen. Ein umkommend Gefäß, Berl. B.: „das zu nichts mehr taugt, das man nicht mehr brauchen, noch wieder ganz machen kann, und um welches sich daher auch Niemand mehr bekümmert, sondern die Scherben davon wegschmeißt." Daß dieß zweite Gl. sich nicht bloß auf

die Verachtung bezieht, sondern überhaupt auf die völlig trostlose Lage, zeigt der sich mit denn anschließende folg. V.

V. 14. Denn ich höre die Verläumdung Vieler, Schrecken ringsum, da sie rathschlagen mit einander wider mich, mir das Leben zu nehmen gedenken sie. Der Leidende begründet hier das: ich bin wie ein umkommendes Gefäß. An den Gedanken an die Verläumdung der Feinde schließt sich der an ihre Verfolgungen an: Schrecken (ist) ringsum u. s. w. Diese ungestört ausüben zu können, war der Grund, warum die ersteren ersonnen wurden. Sie entzogen ihrem Schlachtopfer dadurch, daß sie es mit Schande bedeckten, die öffentliche Theilnahme, um es dann ungestört und ungestraft hinopfern zu können. Über das מוסר יחד vgl. zu Ps. 2, 2. Die Darlegung der Noth läuft aus in die Hinweisung darauf, daß die Feinde sich zu einem entscheidenden Schlage gegen das Leben des Leidenden rüsten. Ist dieß, so kann Gott, so wahr er, was im ersten Theile besonders hervorgehoben wurde, des S. Gott ist, mit seiner Hülfe nicht länger verzichten, es ist Gefahr im Verzuge, jetzt nicht helfen, hieße überhaupt nicht helfen.

V. 15. Und ich vertraue auf dich, o Herr, ich spreche: du bist mein Gott. Den scheinbaren Widerspruch zwischen dem hier ausgesprochenen Gottvertrauen und den Klagen in den vorigen Versen hebt Calvin durch die Bemerkung: „er war also versenkt in die Finsterniß der Traurigkeit und der gräulichen Qualen, daß das verborgene Licht des Glaubens innerlich glänzte in seinem Herzen; er seufzte also unter der großen Masse der Versuchungen, daß er doch sein Gemüth zur Anrufung Gottes sammelte.“ Zu dem: du bist mein Gott, bemerkt er: „es ist nichts schwieriger, wenn wir unsern Glauben von der ganzen Welt verspottet sehen, als die Rede an Gott allein

zu richten, und zu beruhen in dem Zeugnisse unseres Gewissens, daß er unser Gott ist."

V. 16. In deiner Hand sind meine Zeiten, errette mich von der Hand meiner Feinde und von meinen Verfolgern. Daß die Zeiten mit ihren Leiden und Freuden — vgl. 1 Chron. 29, 30; gradezu Schicksale heißt das עתים nie — in Gottes Hand stehen, daß es nur eines Winkes von ihm bedürfe, um statt der bösen Zeit gute herbeizuführen, sagt der S., indem er sich auf den Flügeln des Glaubens über das Sichtbare emporhebt, nach dem kein solcher Wechsel mehr möglich zu seyn schien.

V. 17. Laß leuchten dein Antlitz über deinen Knecht, errette mich durch deine Güte. Zu dem auf Num. 6, 25 hinweisenden letzten Gl. vgl. zu Ps. 4, 7. Das: über deinen Knecht, enthält die Begründung der Bitte. Seinen Knechten kann Gott nicht anders als sich gnädig erweisen.

V. 18. Herr, laß mich nicht beschämt werden, denn ich rufe dich an, mögen beschämt werden die Bösen und geschweiget in der Hölle. Das: denn ich rufe dich an, entspricht dem: auf dich, o Herr, vertraue ich, des Anfanges. Die Anrufung kommt nur insofern in Betracht als sie Act des Vertrauens ist. Jo. Arnd: „Hier erinnert der liebe Prophet Gott den Herrn seiner Verheißung, daß er hören und helfen wolle denen, so ihn in herzlichem Vertrauen anrufen. Ich rufe dich an, sagt er, darum laß mich nicht zu Schanden werden. Wer diese gewisse ungezweifelte Hoffnung hat, den kann Gott nicht lassen zu Schanden werden, es müssen ehe seine Verheißungen und er selbst zu Schanden werden." Der Gegensatz des S., der Gott anruft, und der Bösen, zeigt auf der einen Seite, daß Gott nicht anrufen ein wesentliches Merkmal der Bösen ist, auf der andern, daß die

Anrufung Gottes nur auf dem Boden eines reinen Herzens gedeiht. Die Bösen sind nicht die Feinde des S., sondern diese gehören nur zu ihnen, sie sind auch nicht Böse, weil Feinde, sondern Feinde, weil Böse: nicht ich möge beschämt werden, und in mir alle Gerechten, vielmehr die, welche es verdienen, die Bösen, und unter ihnen meine Feinde. Daß das Schweigen hier s. v. ist als verstummen, und den Gegensatz bildet gegen das Lärmen und Toben der Bösen, erhellt aus dem folg. V. Jo. Arnd: „der Tod und die Hölle stopfen ihnen das Maul, daß sie nicht mehr schmähen und lästern können." Das לשאול, eig. der Hölle, weist darauf hin, daß ihr Schweigen der Hölle angehört, von ihrem Aufenthalte in ders., in dem lautlosen Reiche der Todten, herrührt.

V. 19. Verstummen mögen die Lügenlippen, die wider den Gerechten frech reden, in Hochmuth und Verachtung. Vgl. V. 14. Die Lügenlippen werden zum Schweigen gebracht durch den Untergang der boshaften Verläumder.

Es folgt der dritte Haupttheil, die Erhörung in V. 20—22.

V. 20. Wie groß ist deine Güte, die du verborgen hast denen, die dich fürchten, erzeigest denen, die auf dich trauen, vor den Menschenkindern. Der Leidende, nachdem er innerlich die Zusicherung der Erhörung erhalten, preist zuerst in V. 20. 21 im Allgemeinen Gottes Güte gegen die Seinen, dann legt er in V. 22 die persönliche Erfahrung dar, welche ihn zu diesem Preise veranlaßt. In dem ersten Gl. erscheint die Güte Gottes, die in ihm reichlich für die Seinen vorhanden ist, unter dem Bilde eines Schatzes, den er für sie angelegt hat. Diejenigen, welche sich in die abgekürzte Vergleichung nicht finden können, s. v. a. die in reicher Fülle, gleich einem aufgesparten Schatze, für die Deinen vor-

handen ist, wollen der Güte die Güter substituiren. Allein טוב יהוה heißt immer die Güte des Herrn, vgl. zu Ps. 27, 13, und daß hier diese Bed. beizubehalten, zeigt speciell, Ps. 36, 8: wie kostbar ist deine Liebe, חסדך. Jo. Arnd: „Ach wer Gott herzgründlich vertrauet in lebendiger, beständiger Hoffnung, der hat Gott mit allen seinen Gnadenschätzen, mit aller seiner Gütigkeit, Liebe und Freundlichkeit. Gott gibt sich denen gar zu eigen, die sich ihm ergeben und ihm vertrauen. Wer Gott sein ganz Herz gibt, dem gibt Gott sein ganz Herz wieder, mit aller seiner Güte und Seligkeit.“ — Das „vor den Menschenkindern“ erklärt Arnd richtig: „daß jedermann Feind und Freunde sagen müssen, daß es Gottes Werk sey. So war Hiskiä Glaube und Gebet aller Welt offenbar, da die Sonne zurückging, also Daniels Glaube und Gebet, also der drei Männer im feurigen Ofen. Wer hätte es denken sollen, daß Gott solche große Güte in seinen verborgenen Schätzen gehabt, die er diesen Leuten erzeigen wollte? Solche große Güte hat er noch für dich und für mich verborgen in seinem Schatz, so wir ihm vertrauen werden.“ Luther u. A. erklären gegen die Accente: die vor den Leuten auf dich trauen. Dagegen spricht aber die schon von Arnd erkannte Beziehung, in der das: vor den Menschenkindern, auf das צפנת steht, dann kommt das: vor den Menschen auf Gott vertrauen, nie vor, und kann auch kaum vorkommen, während, daß die Gnade Gottes gegen die Seinen aller Welt und namentlich den Feinden sichtbar ist, oft hervorgehoben wird, vgl. z. B. Ps. 23, 5.

V. 21. Du versteckst sie in dem Versteck deines Antlitzes vor jedermanns Bündniß, du verbirgst sie in einer Hütte vor dem Streite der Zungen. In dem ersten Gl. erscheint das auf die Frommen gerichtete Angesicht des Herrn, seine Gnade, als ein Zufluchtsort, den er ihnen gewährt, vgl. das: lasse leuchten dein Angesicht über deinen Knecht, in

V. 17.

V. 17. Das ἅπ. λεγ. רכס von רכס binden, anbinden, bedeutet Bündniß, Verbindung, vgl. das: da sie sich setzten wider mich, in V. 14. Der „Verläumdung Vieler" dort entspricht hier der Streit der Zungen im zweiten Gl. Die Hütte, in der Gott die Seinen verbirgt, ist hier eine geistige, und an eine Ergänzung des כ ist gar nicht zu denken. Arnd: „Das macht unser lieber Gott heimlich, daß es keine menschlichen Augen sehen müssen und können, und die Gottlosen wissen nicht, daß ein Gläubiger in Gott und in der Gegenwart Gottes so wohl verwahrt ist, daß ihm kein Hohn und Spott, keine zänkische Zunge schaden kann." Parallel ist Ps. 27, 5.

V. 22. Gelobet sey der Herr, denn er hat eine wunderliche Güte mir bewiesen in einer festen Stadt. Kurz und gut Arnd: „Die feste Stadt ist Gott selbst und sein gewaltiger und gnädiger Schutz, in dem wir viel sicherer sind, denn in einer festen Stadt, Ps. 46." Der S. hatte in V. 3 gebeten, der Herr möge ihm zur Burg auf hohem Berge werden. Diese Bitte sieht er jetzt erfüllt. Wie dieser V. dem V. 3 entspricht, der letzte V. der zweiten Dekade dem ersten der ersten, so V. 23 dem V. 2.

Es folgt in V. 23 der Schluß, die ganze Thatsache noch einmal kurz recapitulirend. Und ich sprach in meiner Eilflucht: ich bin ausgerissen aus deinen Augen hinweg, aber du hörtest die Stimme meines Flehens, da ich schrie zu dir. Das חפז heißt immer eilen vor Furcht, vgl. bes. 1 Sam. 23, 26. Hier steht es bildlich, der Muthlose, der seine Sache verloren gibt, erscheint als ein solcher, der sich in zitternder Eile davon macht. Dieß Wort zeigt, wie viel von Angst und Verzweiflung auch hinter dem scheinbar festesten und zuversichtlichsten Glauben verborgen liegt, wie er uns hier gleich von Anfang an entgegentritt. Das נגזר, womit unser נגרז offenbar gleichbedeutend, vgl. Ps. 88, 6, heißt immer

abgeschnitten, ausgerottet, nie ausgeschlossen seyn. Das נגרזתי bezeichnet das rettungslose Verderben, den Tod, vgl. das: mein Leben zu nehmen gedenken sie, in V. 14, und das נגזר מארץ חיים, er ward ausgerottet aus dem Lande der Lebendigen, Jes. 53, 8. In dem hinzugefügten: von deinen Augen weg, liegt gar kein Grund, dem נגרז eine ihm fremde Bed. aufzudringen. Der Ausgerottete, der zum Reiche der Todten Hinabgefahrene ist damit auch den Blicken Gottes entzogen, nicht mehr Gegenstand der rettenden Gnade Gottes, vgl. Jes. 38, 11, wo Hiskias: „ich sprach: ich werde nicht sehen den Herrn im Lande der Lebendigen." Die Stimme des Flehens ist nicht die flehentliche Stimme, sondern die תחנונים sind das eigentliche Object der Erhörung, und das קול ist nur hinzugefügt, weil Object des leiblichen Hörens die Stimme, der Schall ist, s. v. a. den Ruf meiner flehentlichen Klage.

Nachdem der S. seine Sache mit Gott abgemacht hat, wendet er sich noch an seine Brüder im Glauben, ihnen die Lehre darlegend, welche sich aus dem großen Schauspiele entnehmen läßt, das sich vor ihren Augen entwickelt hat.

V. 24. Liebet den Herrn alle seine Frommen, Treue hält der Herr, und vergilt reichlich dem der Hochmuth übet. Der Aufforderung, den Herrn zu lieben, folgt ihre Begründung, denn Treue hält der Herr, wie die vorliegende Thatsache zeigt, u. s. w. Nach dem: Treue hält der Herr, ergänzt sich leicht aus dem Vorherg.: gegen seine Frommen, und in diesem zu Ergänzenden hat das: der Hochmuth übet, seinen Gegensatz. Man hat somit gar keinen Grund zu der Erkl.: die Treuen bewahret der Herr — das נצר kommt in der Bed. halten, beobachten z. B. in Ex. 34, 7 und Jes. 26, 3 vor — und gegen diese Erkl. spricht, daß ein Adj. אמונים durchaus unsicher ist. Vgl. zu Ps. 12, 2. Das על יתר eig. nach Überfluß, reichlich.

V. 25. Seyd stark und Er stärke euer Herz alle, die ihr harret des Herrn. Vgl. zu Ps. 27, 14.

---

## Psalm 32.

David besingt in diesem Ps. das Glück eines von Gott begnadigten Sünders, den Werth der Vergebung der Sünden, den Segen der Lauterkeit und Aufrichtigkeit vor Gott, welche allein in den Besitz der Vergebung gelangen läßt. In dem Eingange V. 1 und 2 bezeichnet er sein Thema im Allgemeinen, preist denjenigen glücklich, der zur Vergebung der Sünden gelangt ist, und sich nicht durch innere Unlauterkeit davon ausgeschlossen hat. In der Hauptmasse schildert er zuerst in V. 3 und 4 die Qualen, die er erlitten, als die begangene Sünde wie eine Scheidewand zwischen ihn und Gott getreten, und als er, in Unlauterkeit begriffen, dieselbe seinem Gott noch nicht reuig bekannt, und von ihm die Gnade der Vergebung erfleht hatte. Dann erzählt er, wie auf das Bekenntniß sofort die Vergebung folgte, V. 5. In V. 6 und 7 legt er, im Gegensatze gegen V. 3 und 4, die seligen Folgen der durch Aufrichtigkeit erlangten Vergebung der Sünden dar: er ist nun geborgen vor den Gerichten, welche über die Sünder ergehen, er hat Gott wieder zum Freunde, und in ihm Schutz gegen jede Gefahr, freudige Zuversicht der Errettung. In V. 8 und 9 gründet er auf die Geschichte die Lehre: der Gerechte, der gefallen ist, möge durch die allein seiner würdige freie Zukehr zu Gott Vergebung seiner Sünden suchen. In dem Schluß V. 10. 11 preist der S., von dem Besonderen zu dem Allgemeinen aufsteigend, denjenigen glücklich, der seine Zuversicht auf Gott gesetzt hat: diesem müssen zuletzt alle Dinge, auch seine Sünden, zum Besten dienen, während der Gottlose von schweren Leiden heimgesucht wird.

Die formelle Anordnung tritt uns in diesem Ps. leicht erkennbar entgegen, das Ganze zerfällt in Strophen von zwei Versen, nur daß V. 5, das Herz des Ps., den unzertrennlichen Zusammenhang von freiem Bekenntniß und Vergebung der Sünde darlegend, für sich eine Strophe bildet, daß er aus der Reihe der übrigen Verse heraustritt, durch seine unverhältnißmäßige Länge ankündigend. Dem Eingang von zwei Versen entspricht der Schluß von gleicher Länge. Die Hauptmasse vollendet sich in der Siebenzahl. Die drei Hauptmomente in dem geschichtlichen Theile werden durch das dreifache Selah äußerlich bezeichnet.

Die meisten Ausl. nehmen an, daß David diesen Ps. gesungen habe, als er von Gott Vergebung wegen des Ehebruchs mit Bathseba und des durch ihn veranlaßten Todes des Urias erhalten. Die Richtigkeit dieser Annahme ist kaum einem Zweifel unterworfen. Daß der in V. 3 ff. vorliegende Fall kein fingirter, sondern ein wirklicher ist, liegt klar zu Tage. Der S. redet zu bestimmt von sich und von einer einzelnen Erfahrung, als daß eine Fiction denkbar wäre. Ist aber der Fall ein wirklicher, so kann an keinen anderen, als an den bezeichneten gedacht werden. Alle charakteristischen Züge stimmen genau überein: hier wie dort nicht eine der gewöhnlichen Schwachheitssünden, sondern ein schweres Vergehen, ja eine Ansammlung schwerer Vergehungen, vgl. das: „bekennen will ich meine Frevel dem Herrn" in V. 5, in welcher Beziehung das Vergehen Davids mit Bathseba und was sich daran knüpfte, einzigartig in Davids Geschichte dasteht, vgl. 1 Kön. 15, 5. Hier wie dort ein langer Zustand der Unbußfertigkeit: nach V. 3 verzehrte sich das Gebein des S. durch sein Seufzen immerfort, nach V. 4 war Tag und Nacht schwer über ihm die Hand des Herrn; nach der Geschichte lag zwischen Davids Sünde und seiner Buße ein Zeitraum von ungefähr einem Jahre. Hier wie

dort ein plötzlicher Wendepunkt, das Bekenntniß der Sünde auf einmal hervorbrechend, und daran sich sofort die Ertheilung der Vergebung anschließend. Vergl. hier V. 5: „meine Sünde bekannt' ich dir und meine Schuld verhehlt' ich nicht: ich sprach, ich will bekennen meine Frevel dem Herrn, und du nahmst hinweg meine Sündenschuld," mit 2 Sam. 12, V. 13: „Und David sprach zu Nathan: ich habe gesündigt gegen den Herrn. Und Nathan sprach zu David: so vergibt auch der Herr deine Sünde, du wirst nicht sterben." — Die Gründe, durch die man zu zeigen gesucht hat, daß doch die Erzählung in den Büchern Samuelis nicht ganz passe, lassen sich leicht beseitigen. „Nach dieser — sagt man zuerst — bekannte David seine Sünde nicht, sondern sie wurde ihm von Nathan vorgehalten." Allein auch nach den Büchern Samuelis bekannte David seine Sünde, und dies Bekenntniß hörte dadurch, daß es zunächst durch die Anrede Nathans hervorgerufen wurde, nicht auf, ein Act der Freiheit zu sein. David mußte auf innerlichem Wege schon bis an die Pforte des Bekenntnisses gekommen seyn, sonst hätte diese Anrede nicht bei ihm solche Wirkung hervorbringen können. Nathan hat das Bekenntniß nicht erzeugt, sondern nur entbunden. Wie anders als daraus, daß Nathan von Gott angewiesen war, die Zeit der innerlichen Krisis bei David abzuwarten, erklärte es sich auch wohl, daß er erst so lange nach der Sünde seines Amtes an dem Könige wahrnahm? Weil aber die Anrede Nathans nur untergeordnete Bedeutung hatte, nicht der Grund, sondern nur die Veranlassung von Davids Bekenntniß war, so konnte David hier, wie auch in Ps. 51, der sich auf dieselbe Thatsache bezieht, dieselbe mit Stillschweigen übergehen. Dann macht man geltend, hier sey der Dichter froh, von der schon eingetretenen Strafe der Sünde frei zu seyn, V. 6 und 7, dagegen in 2 Sam. 12 erhalte David Vergebung seiner Sünden vor eingetretener Strafe derselben. Allein

die Strafe, von der befreit worden zu seyn sich der S. hier freut, ist nicht eine schon eingetretene, sondern nur eine befürchtete, drohende, eine durch das Gewissen, welches den Engel mit dem flammenden Schwerte schon herannahen sieht, nur vergegenwärtigte, der Sache nach noch zukünftige; in V. 6 wird gesagt, daß die Wasserfluth den Frommen, der zur rechten Zeit Gott um Vergebung der Sünden gebeten, nicht erreichen, nicht etwa, daß sie von ihm weichen werde, und in V. 7 erlaubt das vorangehende: vor Noth bewahrest du mich, bei dem Rettungsjubel nur an Jubel über die Errettung aus drohenden Gefahren zu denken. Die Angst vor der zukünftigen Strafe hatte David aber nach dem Ehebruche mit Bathseba ergriffen. Nathans Wort in 2 Sam. 12, 10: „Und jetzt wird nicht weichen das Schwert von deinem Hause in Ewigkeit, weil du mich verachtet hast, und genommen das Weib des Urias" hätte gar nicht einen so erschütternden Eindruck bei ihm hervorbringen können, wenn nicht vorher sein Gewissen ihm laut und unaufhörlich dasselbe gesagt.

Man hat mehrfach behauptet, dieser Ps. stehe im Widerspruch mit dem gewöhnlichen alttestamentlichen Standpunkt, und erhebe sich über denselben. „Er lehrt die innere Versöhnung mit Gott durch den Glauben, während sonst, nach theokratischer Ansicht und Übung, die äußere durch Opfer gesucht wird." Allein man führe aus dem ganzen A. T. eine einzige Stelle an, in der die Lehre, daß die Opfer an sich, ohne Rücksicht auf die Gesinnung des Darbringenden, Gott wohlgefällig seyen, anders vorkommt, wie als Gegenstand der lebhaftesten Polemik. Das Mosaische Gesetz verwirft diese Lehre mit völliger Entschiedenheit. Wenn es z. B. in Lev. 26, 31 in Bezug auf die Gottlosen heißt: Und ich werde nicht riechen „euren lieblichen Geruch," wenn schon in Gen. 4, 4. 5 bei äußerer Gleichheit der Opfer Kains und Abels der Erfolg bei Gott verschieden ist,

und diese Differenz auf die Verschiedenheit der Persönlichkeiten zurückgeführt wird, so ist das so gut als eine ausdrückliche Erklärung, daß das Opfer nur als Abbild innerer Zustände Bedeutung hat. Wie könnte auch wohl da dem Äußeren als solchem irgend Bedeutung beigelegt werden, wo Alles, was der Mensch zu thun hat, so entschieden und wiederholt auf die Liebe Gottes zurückgeführt wird. Vgl. Beitr. Th. 3. S. 611. Wie aber die Opfer den Glauben nicht ausschließen, dieser vielmehr überall als ihre Seele zu betrachten ist, so auch der Glaube nicht die Opfer. Daß der S. ihrer nicht gedenkt, hat gar nichts auf sich, da sie, wenn überhaupt in dem vorliegenden Falle anwendbar, vgl. darüber zu Ps. 51, doch jedenfalls eine durchaus untergeordnete Stellung einnehmen.

Nach Amyraldus u. A. soll unser Ps. in unvereinbarem Widerspruch mit Ps. 1 stehen. „Denn wer den Lohn des Glückes empfängt für seine Tugend und Heiligkeit, der bedarf der Vergebung der Sünden nicht, dagegen, wer der Vergebung der Sünden bedarf, der kann durchaus nicht das Glück als den Lohn seiner guten Werke hoffen.“ Allein daß der Gegensatz nur ein scheinbarer seyn muß, zeigen so manche Psalmen, z. B. Ps. 19, in denen beide Momente, das Heil als Lohn (vgl. zu Ps. 19, 12) der Gerechtigkeit und das Heil als Folge der Vergebung der Sünden, verbunden, und mehrfach unmittelbar neben einander vorkommen. Da die Gerechtigkeit auch desjenigen, der im Stande der Gnade sich befindet (mit diesem allein haben es beide Ps. zu thun) stets nur eine solche des Strebens ist, so kann die dem Fleiße in guten Werken verheißene Belohnung, auf welche Ps. 1 hinweist, nur dann erlangt werden, wenn für die mannigfachen Versündigungen Vergebung von der göttlichen Barmherzigkeit gesucht und erlangt wird.

Der Ps. wird in der Überschrift als ein Maskil von David bezeichnet. Die zunächst liegende Erkl. dieser Bez., die sich

in den Überschriften von dreizehn Psalmen findet, ist die durch Unterweisung (Luther), Lehrgedicht, vgl. das השכיל in der Bed. verständig machen z. B. in Prov. 16, 23. 21, 11. Ganz entschieden spricht für diese Erkl. das אשכילך hier in V. 8, worin so gut wie eine ausdrückliche Erklärung der Überschrift gegeben wird, deren Bedeutung um so höher anzuschlagen ist, da sie sich grade in dem ersten Ps. findet, der diese Uberschrift führt. Ferner spricht für diese Erkl., daß dieser Ps. so ganz entschieden den Charakter eines Lehrpsalmes trägt, daß dem Verf. von vornherein das Besondere hinter dem Allgemeinen, das Individuelle hinter dem Bestreben zurücktritt, auf die Gemeinde Gottes einzuwirken. Dazu kommt, daß in Ps. 53 diese Deutung offenbar durch die Beziehung erfordert wird, in der die Überschrift auf V. 3 steht. Dieß Lied soll die Unvernünftigen, von denen dort die Rede, zur Vernunft bringen. Vgl. Th. 1. S. 275. Die gangbare Einwendung gegen diese Erkl., nicht alle so bezeichneten Ps. tragen den Charakter des Lehrgedichtes, ist nicht mit Stier durch die Bemerkung zu beseitigen, es liege in der Natur solcher Namen, daß sie dann auch unbestimmter gebraucht werden: es ist vielmehr darauf hinzuweisen, daß jeder Ausdruck heiliger Empfindung zur Unterweisung in der Gerechtigkeit dient, daß in den Psalmen, die durch eine individuelle Veranlassung hervorgerufen wurden, die Sänger ihre Empfindungen für die Gemeinde darlegen, daß in den weit zahlreicheren, in denen der Gerechte redet, Jedem, der nicht ganz bei der Oberfläche stehen bleibt, der paränetische Charakter sogleich entgegentritt. Die Bezeichnung gehört eigentlich allen Psalmen an, so gewiß als sie alle verdienten im Heiligthum gesungen und in die Sammlung der heiligen Schriften aufgenommen zu werden, vgl. 2 Tim. 3, 16, wo Ähnliches von der ganzen Schrift A. T. ausgesagt wird, Th. 1. S. 316. Eben deshalb konnte, nachdem ein Ps. an die Spitze gestellt worden,

der in der Form sich sogleich als Lehrpsalm kund gibt, diese Bezeichnung grade vorzugsweise solchen Ps. vorgesetzt werden, in denen dieser Charakter weniger erkennbar hervortritt. Bei den Lehrpsalmen im engeren Sinne bedurfte es dieses NB. nicht. — Die gangbaren Erkl. des משכיל sind schon in der Christol. 1, 1. S. 113 zurückgewiesen worden. Die dort gegebene Erkl.: ein frommes Lied, vermag sich gegen die positiven Gründe, welche für die Erkl. Unterweisung sprechen, nicht zu behaupten. — Das Verhältniß des משכיל zu dem אשכילך in V. 8 läßt kaum zweifeln, daß die Überschrift von David selbst beigesetzt wurde, und erweckt somit ein günstiges Vorurtheil für die Überschriften überhaupt.

---

V. 1. Wohl dem, dem der Frevel hinweggenommen, dem die Sünde bedecket ist. V. 2. Wohl dem Menschen, dem der Herr nicht Schuld anrechnet, und in deß Geiste kein Trug ist. Weshalb der S. den, welcher der Vergebung seiner Sünden theilhaftig geworden, glücklich preist, vgl. Röm. 4, 6, erhellt aus dem Folg. Wem die Sünden nicht vergeben sind, auf dem lastet die Hand Gottes, er steht in furchtbarer Erwartung des Gerichtes, das zu seiner Zeit unaufhaltsam über ihn hereinbricht. In der Seligpreisung desjenigen, der Vergebung erhalten hat, liegt indirect die Ermahnung, daß man sich durch eigne Schuld nicht von dieser Wohlthat ausschließe. Vgl. 1 Joh. 1, 8. 9. Daraus erklärt sich die Anreihung des letzten Gliedes, in dem dasjenige genannt wird, was diese Ausschließung unausbleiblich zur Folge hat. Die Worte treten der Verirrung derjenigen entgegen, welche sich mit der Sünde dadurch abzufinden suchen, daß sie selbst dieselbe wegnehmen, bedecken, sich nicht anrechnen. Berleb. B.: „Eben wie die Kinder in der Einbildung stehen, man sehe sie nicht, wenn sie nur die Hand auf die Augen legen, und solche zudecken,

daß sie selbst Niemand sehen: also meint man auch thörichterweise, wenn man seine Sünde und Schande nur vor sich selbst verberge, so werden sie auch vor Gottes allsehenden Augen verborgen seyn." Die drei Ausdrücke, welche die Sünde bezeichnen, vgl. über פשע zu Ps. 19, 14, sind entlehnt aus der Grundstelle über die Sündenvergebung Ex. 34, 7: „bewahrend Liebe den Tausenden, wegnehmend Schuld und Frevel und Sünde." Die Form נשוי für נשוא, als wäre das Verb. 3 ה, ist wegen der Gleichförmigkeit mit כסוי gesetzt worden. Das חשב mit ל findet sich grade so in 2 Sam. 19, 19, wo Simei zu David, wahrscheinlich mit Anspielung auf den religiösen Sprachgebrauch und vielleicht speciell auf unſ. Ps.: „nicht rechne mir mein Herr Schuld an, und nicht gedenke dessen, was dein Knecht verschuldet hat." Der König, der Gottes vergebende Gnade so herrlich zu rühmen wußte, möge den nicht abweisen, der zu seiner vergebenden Gnade seine Zuflucht nimmt. Vgl. Matth. 18, 23 ff. — Worin der Trug bestehe, darüber gibt uns das Folg. näheren Aufschluß. Als Ausfluß desselben erscheint dort das verschweigen, das nicht kund thun, das bedecken der Schuld, das nicht bekennen der Vergehungen. Der Trug, die innere Unwahrheit, welche die Sünden ableugnet, verringert, beschönigt, entschuldigt, ist dasjenige, was so wenige zu dem von David hier gepriesenen Glücke der Sündenvergebung gelangen läßt, die nur für die erkannten und bekannten Sünden gewährt wird. Die Wurzeln dieses Truges, der gleich nach dem Sündenfall uns schon entgegentritt, sind der Hochmuth, der Mangel an Vertrauen auf Gott, und die Liebe zur Sünde. Viele werden dadurch von jeder Erkenntniß ihrer Sünden abgehalten; sie gefallen sich in pelagianischer Selbstverblendung in ihrem Elende und halten sich für ganz vortrefflich. Bei anderen zeigen sich zwar die ersten Anfänge wahrer Sündenerkenntniß, allein sie gelangen doch nicht

zu dem ersehnten Ziele, weil der Trug sie nicht zur Erkenntniß der ganzen Größe ihres Schadens gelangen läßt. Auch diejenigen aber, welche wirklich in den Stand der Gnade gelangt sind, verkümmern sich durch den Trug vielfach das Heil der Sündenvergebung, in dessen Besitz sie durch Aufrichtigkeit gelangten. Was sie dieser Versuchung besonders aussetzt, ist ihre strenge Ansicht von der Sünde und ihrer Verdammlichkeit vor Gott und das Bewußtseyn der von Gott erhaltenen Gnade und ihres Standes. Die Natur sträubt sich lebhaft gegen die große Demüthigung, welche grade für sie die Erkenntniß und das Bekenntniß ihrer Sünden mit sich führt. Darum ist es wohl nothwendig, daß sie das: wohl dem, dem der Frevel hinweggenommen u. s. w., welches David ihnen hier aus eigner schmerzlicher Erfahrung des Elendes, welches die in Folge des Truges nicht vergebene Sünde mit sich führt, zuruft, tief ins Herz fassen. Der Trug fand bei David, so schwer auch seine Vergehungen waren, genug Anknüpfungspunkte vor, wie überall, wo das Herz geneigt ist, sich ihm zu überlassen. Die erste Sünde hatte er nicht aufgesucht, sondern die Veranlassung zu ihr hatte sich ihm dargeboten; einem Könige, zumal einem Orientalischen, mußte es sehr nahe liegen, sich in dieser Beziehung mit einem besonderen Maaßstabe zu messen. Was sich an diese erste Vergehung knüpfte, konnte sich leicht mehr in dem Lichte eines traurigen Verhängnisses, als einer schweren Schuld darstellen.

In der Hauptmasse des Ps. begründet der S. die im Eingange ausgesprochene Seligpreisung desjenigen, dem die Sünde vergeben und in dessen Geiste kein Trug ist, durch sein eignes Beispiel, die Qualen, die er erlitten, als er durch den Trug von der Vergebung der Sünden ausgeschlossen worden, die Freuden der durch Aufrichtigkeit erlangten Vergebung, und gründet auf dasselbe die Ermahnung an alle Gefallenen, ihm auf dem Wege der Aufrichtigkeit und Buße nachzufolgen.

V. 3. Denn ich schwieg, da verschmachteten meine Gebeine durch mein Heulen immerfort. Das כִּי, was von Mehreren durch da, von Anderen durch weil erklärt wird, steht als part. rat. ganz an seiner Stelle, mag man es nun blos auf dem Inhalt unseres Verses beziehen — das Leid, welches das Schweigen, der Trug mit sich führte, mit dem das Behalten der Sünde unzertrennlich verbunden ist, begründet die Seligpreisung desjenigen, dem die Sünde vergeben ist, weil in seinem Geiste kein Trug — oder auf die ganze folgende Ausführung im Verhältniß zu dem Eingange. Das Object des Schweigens wird durch den Zusammenhang bestimmt: ich schwieg von meiner Sünde. Den Gegensatz bildet das: meine Sünde that ich dir kund, in V. 5. Daß David sich des Gebetes gänzlich enthalten, liegt nicht in dem: ich schwieg, nicht einmal, daß er in seinem Gebete die vorliegende Sache gar nicht berührte. Auch wenn er von ihr wie von einer kleinen Schwachheit zu Gott redete und für sie als solche seine Vergebung in Anspruch nahm, war dieß noch immer ein Schweigen. Wahrscheinlich aber hütete er sich sorgfältig, ihrer in seinen Gebeten zu gedenken; sein Gewissen sprach zu laut, als daß er es gewagt hätte, die That, wie vor sich selbst, so auch vor Gott zu beschönigen. Je tiefer aber sein Schweigen, desto lauter war sein Seufzen und Stöhnen. Wer sich sträubt, seine Sünden zu bekennen, wer sich dem Truge überläßt, ist den Qualen des Gewissens hingegeben, welches zu beschwichtigen nicht in des Menschen Macht steht. Das בָּלָה, veralten, sich verzehren. Die Gebeine werden auch hier genannt als der Hauptsitz der körperlichen Kraft. Sind sie gleichsam angefressen, so sinkt der ganze Körper ohnmächtig und kraftlos zusammen. Jo. Arnd: „Die Traurigkeit wegen der Sünden verzehret den Leib, macht ihn kläglich, und wirket immer im Herzen ein heimlich Weinen, daß auch ein rugitus, ein Heulen daraus wird. Dieser

innerliche Schmerz und Traurigkeit wird immer größer, daß auch die Gebeine darüber verschmachten, sagt David, wenn man die Sünde vor Gott verhehlen, und dieselbe ihm nicht von Grund des Herzens bekennen und klagen und demüthiglich abbitten will. Sobald man sich aber von ganzem Herzen zu Gott wendet, bekennet ihm seine Sünde, klagt ihm seine Traurigkeit und Angst, und bittet Gott demüthiglich ab die Beleidigung, wird der Schmerz gelindert, und das Gewissen ruhig und zufrieden. Denn vor der demüthigen Abbittung ist immer Furcht und Angst im Herzen, daß man Gott hält für seinen Feind, wie wir sehen an Adam, da er sich fürchtete vor Gott und sich versteckt unter die Bäume, da war er in steter Furcht und hielt Gott für seinen Feind. Darum ist dieß der beste Rath, ein ruhig Gewissen zu überkommen, seine Sünde Gott klagen und demüthiglich abbitten."

V. 4. Denn Tag und Nacht war schwer über mir deine Hand, verwandelt ward mein Herz durch Sommerhitze. Selah. Das denn gibt den Grund an, warum die Gebeine des Sängers verzehrt wurden durch sein Heulen immerfort. Wie sollte der nicht heulen, auf dem die strafende Hand Gottes, vgl. Hi. 13, 21, lastet?* Worin die göttliche Strafe bestand, ersehen wir aus V. 6 und 7, wo David sich rühmt, daß ihm in Folge der erhaltenen Vergebung Sicherheit vor den Gerichten des Herrn, Bewahrung vor der Noth, Zuversicht der Errettung zu Theil geworden. Das Gewissen bildete ihm nach Luther's Ausdrucke eitel Zorn Gottes vor, als stehe er mit einer Keule über ihm. Er gedachte der furchtbaren Drohungen der Gerichte des Herrn über die Sünder, wie sie im Gesetze, z. B. in Deuter. C. 28, 15 ff. vorliegen. Er erblickte in dem Schicksale Sauls und seines Hauses eine Weissagung seines eignen. — Das לשד wird gewöhnlich durch Lebenssaft erklärt. Diese Erkl. gründet sich auf Vergl. des Arab.,

wo das Verbum saugen bedeutet. Die Bed. paßt aber nicht an der einzigen St., wo das Wort außerdem vorkommt, Num. 11, 8. Dort bezeichnet das לשׁד eine compacte Masse. Nach d. St. und nach Ps. 102, 5: „mein Herz wurde geschlagen und trocken wie Gras," sollte man das לשׁד eher als dichterische Bezeichnung des Herzens nehmen. Dieß wurde verwandelt, aus einem kräftig schlagenden, lebendigen, in ein mattes und todtes. Die Sommerhitze ist hier bildliche Bezeichnung der Gewissensqualen, der Angst vor drohender Strafe, dasselbe, was die Hand Gottes im ersten Gl. Was die Sommerhitze für die Pflanzen, vgl. Ps. 102, 5, das ist diese für das Herz.

V. 5. Meine Sünde that ich dir kund und meine Schuld bedeckt' ich nicht, ich sprach: ich will dem Herrn meine Frevel bekennen, und du nahmst hinweg meine Sündenschuld. Was hier als persönliche Erfahrung, das wird in Prov. 28, 13: „wer seine Sünde bedecket, wird nicht gedeihen, und wer sie bekennet und lässet, findet Erbarmen," als Lehre ausgesprochen. Absichtlich wiederholt der S. hier die drei Bezeichnungen der Sünde in V. 1 und 2, um darauf hinzuweisen, daß seine Erfahrung den vollen Beleg zu dem dort allgemein Ausgesprochenen gibt. Das: meine Sünde thue ich dir kund, an dem Mehrere sehr gekünstelt haben, erklärt sich einfach daraus, daß der S. sich in der Lebhaftigkeit des Affectes in die Vergangenheit versetzt, vgl. das ganz entsprechende תכבד, eig. sie ist schwer, in V. 4. Gleich darauf redet er dann von der Vergangenheit als solcher. Es versteht sich von selbst, daß das Kundthun hier nicht von bloßen Worten des Mundes zu verstehen ist, „sondern vom inwendigen Bekennen, welches mit schmerzlicher Reue und Traurigkeit geschieht, mit demüthiger Abbittung der Sünde und der Beleidigung der göttlichen Majestät — —, wie Maria Magdalena, dieselbe redet kein Wort,

aber weinet, und mit dem Herzen redet sie." (Jo. Arnd.) Von dem Bekenntniß eines Kain und Judas ist das Bekenntniß, was hier als die subjective Bedingung der Sündenvergebung erscheint, dadurch verschieden, daß es eine Frucht des Glaubens ist, der Herz und Mund öffnet. Der S. bekennt seine Sünden freiwillig Gott, weil er die Überzeugung hat, daß dieser ihm helfen kann und wird, während das erzwungene Bekenntniß des Gottlosen mit Verzweiflung und mit Murren gegen Gott verbunden ist. Zu solcher Zuversicht sich zu erheben, mußte unter dem A. B. unendlich schwieriger seyn, wie unter dem N. B., wo wir die Barmherzigkeit Gottes in Christo, und in seinem Verdienste die Ursache unserer Rechtfertigung schauen. Wenn wir daher zögern, zu der vergebenden Gnade Gottes unsere Zuflucht zu nehmen, so ist unsere Schuld eine weit größere, wie die Davids. — Das: ich bedeckte nicht, steht in einem stillschweigenden Gegensatze gegen das Verfahren der Heuchler, an dem bis dahin auch der S. theilgenommen. Diese suchen so gut es angeht, ihre Übel zu verdecken und zu übertünchen. Zugleich stehen die Worte in Beziehung auf das: „dem die Sünde bedecket ist," in V. 1. Nur dem wird die Sünde bedeckt, der sie selbst nicht bedeckt. Das Maaß der Sündenvergebung richtet sich genau nach dem Maaße der Sündenerkenntniß. Das ידה in Hiph. mit dem Accus. bekennen, mit על Bekenntniß ablegen über.

V. 6. Deshalb bete jeder Fromme zu dir zur Zeit, da du zu finden, fürwahr, wenn große Wasserfluthen kommen, werden ihn sie nicht erreichen. Schon in diesem V. findet ein Ansatz statt zu dem Übergange von der Darlegung der persönlichen Erfahrung des S. zu der auf sie gegründeten Lehre und Ermahnung. Doch bleibt es bei dem Ansatze, und der Hauptsache nach setzt diese Strophe noch die Darlegung der persönlichen Erfahrung fort. Dieß erhellt aus

dem Inhalte von V. 7, und daraus, daß erst in V. 8 der S. seinen Entschluß ankündigt, die Überschrift wahr zu machen in der der Ps. als משכיל bezeichnet wird, auf die Geschichte die Lehre zu gründen. S. v. a. Weil bei mir sofort auf das Bekenntniß Vergebung gefolgt ist, möge jeder Fromme zur rechten Zeit um dieselbe bitten. Denn daß dieß das sichere Mittel ist, den göttlichen Gerichten zu entgehen, zeigt meine Erfahrung: ich habe in Folge der Vergebung freudige Zuversicht der Errettung und eine sichere Zuflucht bei Gott erhalten. Der Hauptgedanke der Strophe ist in V. 7 enthalten, in den sich diejenigen gar nicht recht zu finden wissen, welche die Strophe schon ganz in das Gebiet der Anwendung hinüberziehen. Das על זאת, darob, darum, wegen des durch mein Beispiel verbürgten innigen Zusammenhanges von Bekenntniß und Vergebung, die Wirkung auf der Ursache, die Folge auf dem Grunde ruhend, entspricht dem gewöhnlichen על כן. Nach dem Vorgange der Vulg. (pro hac) erkl. Mehrere: um dieses, um Vergebung der Sünden. Allein das התפלל kommt nie mit על des Objectes vor. Der Gegenstand des Gebetes, die Vergebung der Sünden, wird nicht näher bestimmt, weil er aus dem Zusammenhange deutlich ist. Das: zur Zeit des Findens, s. v. a. so lange sie dich noch finden können, vgl. Jes. 55, 6: „suchet den Herrn, so lange er noch zu finden ist." Als Object des Findens ist aus dem Zusammenhange Gott zu ergänzen. Dieß erhellt aus der Grundstelle Deut. 4, 29: „und ihr suchet von dort den Herrn deinen Gott, und du findest." Das finden steht dort ebenso ohne Object, wie hier. Dem suchen entspricht hier das Beten. Vgl. auch die ebenfalls auf dem Deuteron. ruhende St. Jerem. 29, 12—14. Das Finden des Herrn bildet auch dort den Gegensatz des Suchens, und ihm entspricht in V. 14 das Gefunden werden. Abzuweisen sind die Erkl.: zur Zeit des Erlangens, und: zur Zeit des Betreffens, der Zeit, wo ein Unglück

den

den Menschen überkommt. Die letztere ist gradezu sinnwidrig, da die Ermahnung des S. dahin geht, daß man vor dem Unglücke sich mit Gott abfinden soll. — Die Zeit, da Gott noch, und nach der in der Grundstelle enthaltenen Verheißung sicher zu finden, ist die Zeit vor dem Einbruche der Strafe, welche unausbleiblich der Sünde folgt, wenn sie nicht durch die Vergebung abgewandt wird. Das: zur Zeit des Findens, entspricht genau dem: „ehe der Beschluß gebiert, wie Spreu der Tag einherfährt, ehe kommt über euch der Tag des Zornes des Herrn.“ Die Zeit des Findens ist der Zwischenraum zwischen der Sünde und der Strafe, die Gnadenfrist, welche dem Sünder zur Buße gesetzt ist. Das רק steht hier jedenfalls in seiner gewöhnlichen Bed. nur. Am leichtesten und der Stellung des Wortes angemessen findet man in dems. die Versicherung, daß nur dieser Erfolg und kein anderer eintreten werde, der Sache nach s. v. a. gewiß. Daß das ל in לשטף als not. temp. steht, bei Fluth vieler Wasser, vgl. Ps. 29, 10, erhellt aus der unverkennbaren Beziehung auf das vorherg. לעת: wer zur Zeit des Findens, der Gnade, zu Gott um Vergebung fleht, der wird zur Zeit des Gerichtes ihm entnommen werden. Die Wasserfluth ist Bezeichnung eines großen Alles überfluthenden göttlichen Gerichtes. Vielleicht spielt der S. an auf die Sündfluth, bei der, obgleich sie sich über die ganze Erde erstreckte, doch der fromme Noah, als ein solcher, der Vergebung seiner Sünden hatte, errettet wurde. Diese Anspielung liegt um so näher, da auch in Ps. 29, 10 sich eine Beziehung auf die Sündfluth findet.

V. 7. Du bist mir Schirm, vor Noth bewahrest du mich, mit Rettungsjubel umgibst du mich. Zu Anfang d. V. könnte denn stehen. Denn er bekräftigt die im vor. V. ausgesprochene Behauptung, daß wer vom Herrn Vergebung der Sünden sich erfleht habe, damit den Gefahren und

Gerichten enthoben sey, aus des Sängers eigner Erfahrung. Unpassend nehmen Mehrere an, dieser V. enthalte das Gebet, das der Fromme zu Gott emporsenden soll. Gegenstand dieses Gebetes kann ja nur die Vergebung der Sünden seyn, von der hier gar nicht die Rede ist, vielmehr von ihren seligen Folgen. Zwischen צר und תצרני und ebenso zwischen תצרני und רני findet eine bedeutsame Alliteration statt. Die Pluralform רני findet sich sonst nirgends. Der Regel nach müßte der Sing. רֵן heißen, und diese Form kommt auch wirklich als Infin. von רנן vor in Hi. 38, 7, vgl. die als Nom. gebrauchten Infin. פלט und חבין. Einige wollen das רני streichen, zuletzt Hitzig. Dagegen spricht aber die Alliteration, die Hinweisung auf eine Fülle und Menge in dem: du umgibst mich, das הרנינו in V. 11, das Kahle des bloßen פלט. Die Worte weisen hin auf ein ganzes Heer von Gefahr und Nöthen, von denen sich der S. früher, da er Gott zum Feinde hatte, im Geiste umgeben sah. Jetzt erblickt der S. statt dieser traurigen eine fröhliche Umgebung.

Der S. hatte bisher zu Gott geredet. Jetzt, da er auf die Geschichte die Lehre gründen will, wendet er sich an die Brüder. Auch dieß, daß erst hier dieser Übergang stattfindet, zeigt, daß wir erst hier das Gebiet der Anwendung betreten. Der S. kündigt zuerst den Entschluß an, seinen Brüdern heilsamen Rath zu geben, V. 8, dann ertheilt er ihnen diesen Rath, V. 9.

V. 8. Ich will dich unterweisen und dich lehren den Weg, den du gehen sollst, ich will dir rathen mit meinem Auge. Angeredet wird der Fromme, der eine Sündenschuld auf sich geladen hat. Der Singul. gibt der Ermahnung Nachdruck. Am eindringlichsten redet man unter vier Augen. In V. 9 tritt an die Stelle des Singul. der Plur. Doch kehrt zu Ende der Singul. zurück, zum sicheren Beweise,

daß die Anrede an dieselben gerichtet ist. Nach Mehreren soll in diesem V. Gott reden, und das Vertrauen des gebesserten Sünders David billigen, und ihm fernere Hülfe verheißen. Gegen diese unbegründete, den Zusammenhang und Gedankengang völlig zerstörende Annahme spricht aber außer vielen andern Gründen die Beziehung, in der das: ich will dich unterweisen, auf der einen Seite auf die Überschrift steht, in der David eine Unterweisung angekündigt hatte, auf der andern Seite auf das: ohne Verstand, in V. 9 — den Unverstand soll die Unterweisung beseitigen. Dann die Parallelst. Ps. 51, 15, wo David dem Herrn verspricht, daß er, wenn er selbst Vergebung erhalten, die Sünder seine Wege lehren werde. Dieß Versprechen führt er hier aus. — Zu dem: den Weg, den du gehen sollst, Jo. Arnd: „Dieser Weg heißet Buße und Vergebung der Sünden." Das עיני, eig. nach meinem Auge, ist Accus., wie er so oft steht, wenn zu dem Ganzen noch der Theil hinzugefügt wird, der bei der Handlung besonders thätig ist. Vgl. zu Ps. 3, 5. Die zärtliche Sorgfalt des Berathenden wird ausgedrückt durch die Constr. des יעץ mit על, eig. über jemanden rathen. Das Auge aber ist das Organ, durch welches sich die zärtliche Sorgfalt äußert. Daher die zärtliche Schonung durch das: mein Auge schont, ausgedrückt wird, vgl. auch Gen. 44, 21, wo Joseph: „bringt ihn herab, und ich will mein Auge auf ihn legen," Jerem. 24, 6. Viele Ausl. erkl.: ich will rathen, über dir soll mein Auge seyn. Allein dabei wird das offenbar Zusammengehörige auseinandergerissen; bei dem Rathen müßte doch die Person genannt werden, welcher der Rath ertheilt wird. — Nach dem Bemerkten ist zu Ende dieses V. ein Doppelpunkt zu denken. Denn der Rath zärtlicher und besorgter Liebe folgt in V. 9.

V. 9. Seyd nicht wie Rosse und Maulthiere ohne Verstand, deren Zierde Zaum und Gebiß zur Bändi-

gung, weil sie nicht nahen zu dir. David vergleicht die unbußfertigen Sünder mit unvernünftigen Thieren, welche durch harte Zwangsmittel gebändigt werden müssen. Er macht durch diesen Vergleich zugleich auf das Schimpfliche einer solchen Hartnäckigkeit aufmerksam, welche den unvernünftigen Thieren gleichstellt — dem Menschen, vor allem dem Frommen, mit dem David es allein zu thun hat, ziemt freier, williger und freudiger Gehorsam; es ist für ihn tief erniedrigend, gezwungen zu werden — und auf das Fruchtlose derselben, da Gott sie ebensowohl zu brechen weiß, wie die Menschen die Hartnäckigkeit der Thiere. Berleb. B.: „Wenn wir uns nicht bequemen, Gott willig zu dienen, so müssen wir doch endlich, wir mögen wollen oder nicht. Derjenige, so aus Gottes willigem Dienste läuft, fällt in seinen zwingenden Dienst. Deswegen betete der gewissenhafte Stoicus: leite mich, o Gott, den Weg, den du erwählt hast. Wenn ich aber nicht will, so ist nicht Besseres, als daß ich gezwungen werde. So lasse mans dann nicht auf Zäume und Gebisse ankommen, wenn man nicht mit Schaden klug werden will. Denn Gott läßt doch keinen, den er nicht herumhole aus seinem Verderben. Lasset uns dann lieber mit Willen folgen, als mit Zwang. — — Die Gottlosen wollen wohl gern aus allem ein Kreuz machen, was ihnen zur Strafe von Gott zugeschickt wird. Aber es ist dieses Namens nicht werth. Es ist weiter nichts als eine Eselsruthe.“ Jo. Arnd: „Ihr habt eine vernünftige Seele von Gott empfangen, ihr hört ja die freundliche, holdselige Stimme eures Vaters und seines lieben Sohnes. Wollt ihr aber ja so tölpisch seyn, wie Roß und Maulthier: wohlan, so thut Gott auch nicht Unrecht, daß er euch Zaum und Gebiß ins Maul legt, und euch zwingt und bändig macht, wie das unvernünftige Vieh. Ich meine ja, Gott legte dem Nebucadnezar ein Gebiß und Zaum ins Maul und zämte das hoffärtige Thier.

Ich meine ja, Gott legte dem Manasse ein Gebiß und Zaum ins Maul, da er in eisernen Ketten gefangen lag, und gern die Kniee vor Gott gebeugt hätte, wenn er vor den eisernen Banden gekonnt hätte. Den hochmüthigen König Pharao zwang unser lieber Gott mit verächtlichen Creaturen, mit Fröschen, mit Läusen, mit Heuschrecken, und legte dem stolzen Roß ein wunderlich Gebiß ins Maul." — Das עדי hat immer die Bed. Zierde, Schmuck, und diese ist auch hier beizubehalten, und nicht gegen die willkührlich angenommene Geschirr (wogegen Gesenius: frigidius hoc est et otiosum) oder gar Kinnbacken (Luther: ins Maul) zu vertauschen. Sie bekommen eine schöne Zierde für ihre Hartnäckigkeit, sagt d. S.; man legt ihnen Zaum und Gebiß an, und weiß sie damit wohl zu bändigen. Das ב zeigt dasjenige an, worin der Schmuck besteht. Der Infin. בלם vertritt die Stelle des Nomens, und deshalb ist das Suff. unnöthig. David redet hier zum Theil aus schmerzlicher Erfahrung; Zaum und Gebiß waren ihm, wenn auch noch nicht angelegt, doch drohend vorgehalten worden, vgl. V. 3 und 4. — Das letzte Gl. wörtlich: nicht Nahen zu dir, abrupt f., weil sie sich dir nicht nahen, um dir freiwillig zu gehorchen. Das: zu dir, bezieht sich „auf jeden hier Angeredeten, der sich nicht so soll zu Gott zwingen lassen, wie er selbst sein Vieh zu sich zwingt." Stier.

Es folgt in V. 10 und 11 der Schluß, in welchem der S. im Gegensatze gegen das elende Daseyn der Bösen, den seligen Stand der Gerechten, die ihre Zuversicht auf Gott setzen, preist, veranlaßt durch die Errettung, die ihm, dem tief Gefallenen, aus scheinbar rettungslosem Verderben durch Gottes Gnade gewährt worden war. Die V. führen das Besondere auf das Allgemeine zurück, und vergeblich versuchen Mehrere, sie in eine nähere Beziehung auf den vorliegenden Fall zu setzen.

V. 10. Viele Schmerzen hat der Böse, aber wer

auf den Herrn vertraut, den umfängt er mit Huld. Man kann entweder übers.: den umgibt Huld, oder den umgibt er mit Huld. Für die letztere Erkl. spricht V. 7, wo das סובב ebenfalls mit doppeltem Accus. construirt wird. Der auf den Herrn Vertrauende ist der Fromme. Daß hier nicht von einem einzelnen Acte die Rede ist, sondern von einem stehenden Verhältniß, zeigt der Gegensatz. Weil David im Allgemeinen zu Gott in dem Verhältniß eines Vertrauenden stand, so hatte Gott ihn zwar väterlich gezüchtigt, aber eben durch diese Züchtigung zum Heile geführt. Jo. Arnd: „Der Gläubigen Kreuz ist eine väterliche Ruthe zum Besten, zur Zucht und Unterweisung, und hat einen fröhlichen Ausgang. Aber der Gottlosen Strafe ist ihre Plage und Pein, damit ihre Hoffarth und Frechheit zu Schanden werde."

V. 11. Freuet euch im Herrn und jubelt ihr Gerechten und frohlocket all ihr Rechtschaffenen. Daß die Gerechten der Ps. nicht absolut Gerechte sind, tritt grade hier recht deutlich hervor.

---

## Psalm 33.

Die Bestimmung dieses Ps. ist, die kleine Heerde Israel mit Trost, Muth und Freudigkeit zu erfüllen, im Angesichte der ihr unendlich überlegenen Weltmacht; sein Grundton ist das: fürchte dich nicht, du Wurm Jakob, Häuflein Israel. Die Waffe, welche der S. der Gemeinde gegen alle Anstöße und Anfechtungen darreicht, die ihr aus dem Sichtbaren entstehen konnten, ist das Lob Gottes; wenn sie ihn nur erkennt wie er ist, so spottet sie aller Noth und Gefahr, so spricht sie: „unsere Seele harret des Herrn, unsere Hülfe und unser Schild ist er," V. 20, welcher V. als das Herz des Ps., als die ausdrückliche Erklärung des Verf. über seinen Zweck zu betrachten ist.

Der Ps. beginnt in V. 1—3 mit einer Aufforderung an die Gemeinde des Herrn, ihn zu loben. Diese Aufforderung begründend, weist der S. dann hin auf die herrlichen Eigenschaften Gottes. Diese Hinweisung wird in zwei größeren Abschnitten gegeben. Zuerst V. 4—11: der Herr ist wahrhaftig und treu, gerecht und gnädig (V. 4. 5), er ist allmächtig (V. 6—11). Dann V. 12—19: unter seiner Leitung und seinem unbedingten Einfluß stehen alle Dinge auf Erden. Daher glücklich das Volk, das er sich zum Erbe erwählt, denn ihm müssen, so gewiß als er allherrschend ist, alle Dinge zum Besten dienen. Auf irdische Macht kommt gar nichts an, daher ihr Mangel für die Seinen kein Grund der Verzweiflung: seine allmächtige Liebe und seine liebende Allmacht gewährt ihnen die Bürgschaft des Heiles. In dem Schlusse, V. 20—22, spricht die Gemeinde die unbedingte Zuversicht aus, die durch diese Betrachtung der Herrlichkeit des Herrn in ihr hervorgerufen worden, und bittet, daß ihr nach ihrem Glauben werden möge.

Der Eingang von drei und der Schluß von drei Versen entsprechen sich, ebenso sind die beiden Hauptabschnitte von gleicher Länge, jeder von 8 Versen. Die Zahl der Verse des Ganzen entspricht der Zahl der Buchstaben des Alphabetes. Der Hauptabschnitt fällt grade in die Mitte.

Unser Ps. ist mit dem vorhergehenden zu einem Paare verbunden. Der Hauptgrund für diese Annahme ist, daß uns. Ps. gradeso mit der Aufforderung an die Gerechten nnd Rechtschaffenen, sich im Herrn zu freuen, beginnt, wie der vor. Ps. damit schließt: dort, freut euch im Herrn und jubelt ihr Gerechten, und jauchzet all ihr Rechtschaffenen, hier: frohlocket ihr Gerechten in dem Herrn, den Rechtschaffenen ziemet Lob. Man darf diese Thatsache nicht etwa daraus erklären, daß die Sammler wegen der zufälligen Ähnlichkeit von Anfang und Schluß

beide Pf. mit einander verbunden haben. Denn der Übergang vom Besonderen zum Allgemeinen geschieht in Pf. 32 in einer so auffallenden und unvermittelten Weise, daß schon der allgemeine Schluß desselben an sich uns zu der Vermuthung drängt, daß der S. sich den Übergang bahnen wollte zu einem folgenden Liede allgemeineren Charakters. Ein zweiter Grund ist das Fehlen der Überschrift bei unserem Pf., mitten in einer Umgebung von Pf., welche sämmtlich den Namen Davids an der Spitze tragen. Dieselbe Erscheinung begegnete uns bei Pf. 10, der nach sicheren Gründen mit Pf. 9 zu einem Paare verbunden ist. Ein dritter Grund endlich liegt in dem Verhältniß der Verszahl beider Pf.: hier die Zahl der V. entsprechend der Zahl der Buchstaben des Alphabetes — was um so weniger zufällig seyn kann, da der folgende Pf. ein eigentlich alphabetischer ist — dort entsprechend der Zahl der Hälfte der Buchstaben, wobei zu beachten, daß auch in unserem Pf. grade in die Mitte der Hauptabschnitt fällt, und daß, wie hier die eine Vollendungszahl 22 durch 11 getheilt wird, so häufig die andere Vollendungszahl 10 durch die 5. So wird also durch das Verhältniß der Verszahl von Pf. 32 zu der von Pf. 33 der erstere als Einleitung charakterisirt.

Nach dem Bemerkten nun wird sich die Ansicht von dem Verhältniß unseres Pf. zu Pf. 32 so gestalten. David, innig und tief bewegt durch den Erweis der Herrlichkeit Gottes, den er in Vergebung seiner schweren Versündigung erhalten, beginnt mit dem Preise derselben nach dieser ihrer speciellen Äußerung: aber sein Herz ist so voll, daß er dabei nicht stehen bleiben kann, daß es weiter seinen Lauf nimmt. Er muß Israel noch darlegen, was es überhaupt an seinem Gott, wie es namentlich in ihm Schutz und Hülfe gegen eine feindliche Welt hat.

Die Darstellungsweise des Pf. hat Amyraldus treffend charakterisirt: „Die Schreibart ist lieblich, fließend, gemäßigt,

ohne dichterische Abschweifungen, und beinahe ohne alle Figuren, wenigstens solche, die irgend Schwierigkeiten darbieten." Diese Eigenthümlichkeiten erklären sich daraus, daß der Ps. ohne allen individuellen Charakter, und nach Eingang und Inhalt ein Gemeindegesang im eigentlichsten Sinne war.

---

V. 1. Frohlocket ihr Gerechten in dem Herrn, den Rechtschaffenen ziemet Lob. V. 2. Preiset den Herrn mit Harfen, und lobsinget ihm auf dem Psalter von zehn Saiten. V. 3. Singet ihm ein neues Lied, spielet schön mit Jubelschall. Die Gerechten und Rechtschaffenen sind die Israeliten, vgl. das Rechtschaffene von dem Volke als solchem schon in Num. 23, 10, und V. 12 unsr. Ps., so wie auch V. 10 und 11, V. 16 und 17, woraus erhellt, daß unsr. Ps. nationale Beziehung hat. Eben daraus aber, daß Israel hier durch den Namen der Gerechten und Rechtschaffenen bezeichnet wird, folgt, daß die Anrede nur an die wahren Glieder der Kirche, mit Ausschluß des Scheinisrael gerichtet ist, der Seelen, welche ausgerottet sind aus ihrem Volke. Vgl. zu Ps. 15. 24. Warum die Gerechten und Rechtschaffenen den Herrn loben sollen, erhellt aus dem Schlusse des vor. Ps.: sie umfängt er mit Huld, und aus V. 18 hier, wonach das Auge des Herrn auf die gerichtet ist, die ihn fürchten. Den Ungerechten ist die Herrlichkeit Gottes nicht Gegenstand der Freude und des Preises, sondern des Entsetzens und des Abscheus; der heißeste Wunsch ihres Herzens ist, daß er nicht wahrhaftig, nicht gerecht, nicht voll Huld gegen die Seinen, nicht allmächtig seyn möge. Im Herrn frohlocken ist nicht gradezu über den Herrn frohlocken, sondern frohlocken, indem man dabei sich mit der Neigung des Herzens in dem Herrn befindet, der zu diesem Frohlocken so reiche Ursache gibt. Über das יָשָׁר, rechtschaffen, vgl. zu Ps. 25, 8. Es bezeich-

net die der Norm und Idee adäquate Beschaffenheit, wie sie in Bezug auf die Glieder der Gemeinde in dem Gesetze Gottes dargelegt worden. Das נָאוָה Fem. von נָאוֶה, schön, wohlanständig. Wie Gott zu helfen, so geziemt es dem Gerechten zu loben. — Das עשור gehört hier, anders wie 92, 4, zu נבל. Die beiden Worte stehen entweder in stat. constr.: die Laute der Zehn, oder auch sie stehen unverbunden nebeneinander, die Laute Zehn, die Zehnlaute. Die zehnsaitige Laute würde der S. gewiß nicht speciell erwähnt haben, wenn ihm nicht die Zahl der Saiten bedeutungsvoll gewesen wäre. Wahrscheinlich legt er diese Bedeutung nicht etwa hinein, sondern das Instrument hatte mit Rücksicht auf dieselbe zehn Saiten erhalten. Die Aufforderung, in dem Lobe Gottes mit der Stimme musikalische Instrumente zu verbinden, weist hin auf die überschwengliche Herrlichkeit Gottes, die durch die Stimme allein nicht genug gepriesen werden kann. — Ein neues Lied, vgl. Ps. 40, 4. 96, 1. 98, 1. Apoc. 5, 9, ist ein solches, das neu dem Herzen entquillt. Gottes Herrlichkeit ist alle Morgen neu, wir kennen sie nicht blos von Hörensagen und aus den Geschichten der alten Zeit, so dürfen wir also auch nicht blos das alte Lob wiederholen. Es ist ein trauriges Zeichen des Verfalls der Kirche, wenn sie der Aufforderung: „singet ihm ein neues Lied" nicht mehr nachkommen kann; desto sorgfältiger muß sie dann aber in Bewahrung ihrer alten Lieder seyn. Mit dem: machet gut zu spielen f. spielet schön, stimmt auffallend 1 Sam. 16, 17 überein. Möglich, daß David sich jenes Wort Sauls tief eingeprägt hatte. Über das בתרועה, aus dem Einige auch hier fälschlich schließen wollen, daß der Ps. beim Opfer abgesungen worden, vgl. zu 27, 6.

In V. 4—11 wird nun die Aufforderung zum Lobe des Herrn begründet durch die Hinweisung auf seine Herrlichkeit. Zuerst in V. 4 seine Wahrhaftigkeit und Treue. Daß der

S. diese an die Spitze stellt, erklärt sich daraus, daß die Bücher Mose's so voll waren von den herrlichsten Verheißungen des Herrn für seine Gemeinde, für deren Erfüllung die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes Bürgschaft leistete.

V. 4. Denn rechtschaffen ist das Wort des Herrn und all sein Werk ist Treue. Zwar frei, aber dem Sinne nach vollkommen richtig, weit richtiger, wie die meisten neueren Ausl., hat Luther übersetzt: „Denn des Herrn Wort ist wahrhaftig, und was er zusagt, das hält er gewiß." Ganz mit Unrecht macht ihm Stier den Vorwurf eines „vorausgreifenden Specialisirens." Nach dem Parall. ist das Wort des Herrn nicht etwa im Allgemeinen seine Offenbarung, auch nicht sein „Rathschluß, der sich in Schöpfung und Regierung der Welt offenbart," sondern das Wort, das er in Bezug auf die Seinen gesprochen, oder: was der S. hier im Allgemeinen von dem Worte Gottes prädicirt (vgl. Ps. 19, 9), das soll nach dem Parallelismus speciell auf das Verheißungswort bezogen werden. Rechtschaffen wird dieß Wort genannt, insofern seine Beschaffenheit genau der Idee entspricht, nach der nur solches versprochen werden darf, was der Versprechende leisten will und kann. Vgl. Num. 23, 19: „Gott ist kein Mensch, daß er lüge, und kein Menschensohn, daß ihn gereue. Sollte er sprechen und nicht thun, und reden und nicht vollenden." Ps. 105, 42. — In dem zweiten Gl. tritt dem Worte Gottes sein Werk entgegen, dort: er verspricht nichts, was er nicht hält, hier: er thut alles, was er versprochen. Das באמונה darf nur erklärt werden: in Treue. Wahrheit heißt das אמונה nie.

Von der Betrachtung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Treue führt der S. die Gemeinde zu der der göttlichen Gerechtigkeit, welche der ungerechten Unterdrückung ein Ziel setzen,

und der göttlichen Liebe, die er vor Allem in der Heilsspendung für die Seinen entfalten muß.

V. 5. Er liebet Gerechtigkeit und Recht, von der Huld des Herrn ist voll die Erde. Die Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit kann den Gerechten nur tröstlich seyn. Denn eben als solche müssen sie im Kampfe mit ihren Feinden das Recht auf ihrer Seite haben. Von dem Unrecht, das sie auf Erden leiden, erheben sie ihren Blick zum Himmel, und gelangen somit zu der Zuversicht, daß Recht doch am Ende Recht bleiben wird. Vgl. Hab. 1, 13, wo die Gemeinde des Herrn zu ihm spricht: „warum siehest du Treulose, schweigest, da verschlingt der Böse den Gerechteren als er." — Zu dem zweiten Gl. bemerkt die Berleb. B.: „Die Erde ist eine gütige Mutter, die uns täglich ernähret und uns allerlei reichlich zu genießen gibt." Bezeugen die Naturwohlthaten die Liebe Gottes, wie herrlich wird sie sich dann an den Seinen entfalten!

Was der S. bis jetzt hervorgehoben, Gottes Treue, Gerechtigkeit und Liebe, die ebenso verbunden in Hos. 2, 21. 22 vorkommen, verbürgte den gefährdeten Seinen seinen Willen ihnen zu helfen. Damit aber der Trost vollkommen sey, mußte die Hinweisung auf die göttliche Allmacht hinzukommen, welche das Können verbürgte. Im Blicke auf sie mußte das Herz auch beim Anblicke einer ganzen feindlichen Welt getrost werden. In Bezug auf die Liebe Gottes hatte der S. auf die Erde verwiesen, als auf die Hauptstätte ihrer Offenbarung, in Bezug auf die Allmacht verweist er, wie in Ps. 8. 19. 24, auf den Himmel mit seinen Gestirnen, das Meer mit seinen Wogen. Der durch sein Wort den Himmel ins Daseyn rief, der den Trotz der Meereswogen bändigt, daß sie die Erde nicht überfluthen, sollte der nicht Macht genug haben, Euch zu schützen, o ihr Kleingläubigen? Ist Er für Euch, wer mag wider Euch seyn?

V. 6. Durch das Wort des Herrn ward der Himmel gemacht, und all sein Heer durch den Hauch seines Mundes. Das Heer des Himmels sind Sonne, Mond und Sterne. Daß man nicht mit einigen Ausl. an die Engel denken dürfe, erhellt aus der wörtlichen Beziehung auf Gen. 2, 1: „da wurden vollendet Himmel und Erde und all ihr Heer" — im Vorherg. war gar nicht von der Erschaffung der Engel, sondern nur von der Erschaffung der Himmelskörper die Rede gewesen —, und daraus, daß es hier auf einen handgreiflichen Beweis der Allmacht Gottes ankam. Auch werden die Himmelskörper durchaus vorwiegend als das Heer Gottes bezeichnet, vgl. zu Ps. 24, 10. Daß man das רוח nicht durch Geist, sondern durch Hauch erklären müsse, erhellt aus dem: seines Mundes, vgl. Jes. 11, 4, und aus dem Parallelismus mit dem Worte: dem bloßen Worte entspricht der bloße Hauch, beides zusammen bildet den Gegensatz gegen die Kraftanstrengung, die Arbeit, den Gebrauch der Hülfsmittel und Werkzeuge, ohne die der ohnmächtige Mensch auch nicht das Geringste zu Stande bringen kann. Dann aus Parallelst., wie Hi. 27, 3: „so lange noch ein Odem in mir ist, und der Hauch Gottes in meiner Nase," 33, 4: „der Hauch Gottes hat mich gemacht, und der Odem des Allmächtigen belebet mich," Ps. 104, 29. 30: „du nimmst hinweg ihren Hauch, so verscheiden sie und kehren zu ihrem Staube zurück. Du sendest deinen Hauch, so werden sie geschaffen." Auf der andern Seite aber kann eine Auslegung, welche das רוח פיו außer Beziehung zu dem Geiste Gottes setzt, nicht richtig seyn. In der Geschichte der Schöpfung, auf die der Verf. hier, wie in V. 7 und 9 überall wörtlich anspielt, wird die Schöpfung als Werk des Geistes Gottes und seines Wortes bezeichnet. Erst schwebt der Geist Gottes über den Wassern, dann spricht Gott. Man wird also annehmen müssen, daß Gottes Geist und Kraft hier unter dem Bilde

des Odems erscheine, weil dieser bei dem Menschen die erste Bedingung des Lebens ist.

V. 7. Er sammelt gleich einem Haufen die Wasser des Meeres, legt nieder in Vorrathskammern die Fluthen. Der S. hebt es als einen Beweis der göttlichen Allmacht hervor, daß die große flüssige Masse wie ein Haufe fester Dinge vom Herrn zusammengehalten wird, so daß sie sich nicht ferner, wie es im Anbeginn geschah, über die Erde ergießt. Das כנס nicht: er sammelte, sondern: er sammelt. Das hier geschilderte Wunder der göttlichen Allmacht geht noch täglich fort. Hielte Gott nicht die Wasser des Meeres, so würden sie die Erde überfluthen. Das: wie der Haufe, steht concis für: so wie der Haufe gesammelt wird. Darauf, daß das Meer von fern als hoch erscheint, findet hier gewiß keine Beziehung statt. Wogen aufsammeln wie feste Dinge kann nur ein Werk der Allmacht seyn. Angespielt wird hier, ebenso wie in Ps. 78, 13. Jos. 3, 13. 16 auf Ex. 15, 8, wo es in Bezug auf das rothe Meer in dem Dankliede des Moses heißt: „es standen wie ein Haufe, כמו נד, die Wasser." Der Ausdruck, mit dem dort bezeichnet worden, was durch Gottes Wunderkraft geschah, wird hier auf den gewöhnlichen Naturlauf übertragen, um anzudeuten, daß derselbe für die tiefere Betrachtung ebenso laut von Gottes Allmacht zeuge. Die Alten, denen Luther folgt (er hält das Wasser im Meer zusammen wie in einem Schlauch), haben das נֵד mit נאד verwechselt. — Das zweite Gl. ist dem ersten vollkommen parallel. Die תהומות sind, wie gewöhnlich, die Fluthen des Meeres. Diese werden innerhalb der dem Meere gezogenen Gränzen von Gott deponirt, gleich Schätzen in der Schatzkammer. Der Vergleichungspunkt ist das Verwahrtseyn. Mehrere denken hier, wie in Ps. 24, 2, an unterirdische Wasser, allein die Gründe, die dort gegen diese Annahme aufgestellt wurden, sprechen zum Theil auch hier dagegen, die un-

verkennbare Beziehung auf Gen. Cap. 1, wo von unterirdischen Wassern nichts vorkommt, die Nothwendigkeit eines handgreiflichen Beweises der göttlichen Allmacht u. s. w. — Die praktische Tendenz d. V. hat Jo. Arnd vollkommen richtig erkannt: „Vom Himmel steigt der Prophet herab, und führet uns aufs Meer, daraus Gottes Allmacht und Kraft seines Wortes zu erkennen. Das große Meer ist mit dem Gebote Gottes umschlossen: wie sollte er nicht können die Menschen auf Erden zäumen und ihnen ein Gebiß ins Maul legen."

V. 8. Es fürchte den Herrn alle Welt, und vor ihm scheue sich Alles, was auf dem Erdboden wohnet. V. 9. Denn er sprach und es ward, er gebot und es stand. Daß der Herr heilige Scheu und Ehrfurcht verdient, thöricht daher die Furcht derer ist, die ihn auf ihrer Seite haben, wird hier aus seiner in der Weltschöpfung bewiesenen Allmacht bewiesen. Jo. Arnd: „Siehe der Gott, der den großen unbegreiflichen Himmel durchs Wort gemacht hat, und denselben hält und trägt durchs Wort, der wird dich armes Würmlein auch halten und tragen können." Man hat keinen Grund zu der Überf.: er spricht und es wird, er gebietet und es steht. Der Gebrauch des Präter. und Fut. conv., die Beziehung auf die Genesis, in der das ויאמר und das ויהי abwechselt, die Vergleichung von V. 6, zeigen, daß hier auf die Weltschöpfung als auf eine vollendete Thatsache hingewiesen wird. Daß das עמד hier seine gewöhnliche Bed. stehen hat, zeigt Ps. 119, 90 vgl. mit V. 91. Der Sache nach ist stehen s. v. a. existiren. Das nicht existirende liegt.

V. 10. Der Herr macht zunichte der Heiden Rath, vereitelt die Gedanken der Völker. V. 11. Der Rath des Herrn bestehet ewig, die Gedanken seines Herzens für und für. Dem Herrn, der seine Allmacht so herrlich in der Schöpfung kundgegeben, ist es ein Leichtes, die stol-

zen Plane der Völker zu vernichten, während seine Plane ewig sind, Niemand sie vereiteln, Niemand ihre Ausführung hindern kann. Wie könnte Israel also erbeben im Angesichte der Heiden? Sind auch die Gedanken derselben wider sie zum Bösen, so sind es doch nur Gedanken der Ohnmacht, dagegen die Gedanken der Allmacht sind Gedanken des Friedens über sie.

Es folgt der zweite Hauptabschnitt V. 12—19. Den an die Spitze gestellten Satz: glücklich das Volk, dessen Gott der Herr ist, erweist der S. daraus, daß Alles auf Erden unter der unbedingten Leitung Gottes steht, V. 13—15, der was den Seinen an irdischer Macht abgeht, durch seine, des Allmächtigen, liebende Fürsorge reichlich ersetzt, V. 16—19.

V. 12. Glücklich das Volk, deß Gott der Herr, das Volk, das er zum Erbe erwählet. Um diesen Satz gruppirt sich das Ganze. Er ist auf der einen Seite Resultat aus dem Vorherg., auf der andern Thesis, die im Folgd. erwiesen wird. Der S. zielt zwar auf Israel, doch drückt er sich allgemein aus, Mich.: beatam igitur gentem, quaecunque sit.

V. 13. Vom Himmel schauet der Herr, siehet alle Menschenkinder. V. 14. Von seinem Wohnsitze blicket er auf alle, die auf Erden wohnen. V. 15. Er, der da bildet ihnen allen das Herz, der da merket auf alle ihre Werke. Das Schauen des Herrn vom Himmel ist kein müßiges, es ist ein solches des Königes und Richters. Dieß zeigt deutlich V. 15. In diesem stehen sich das Herz und die Werke entgegen. Das Herz kommt in Betracht als die Werkstätte der Gedanken, vgl. V. 11. Die Gedanken liegen unbedingt in seinem Bereiche: denn er bildet das Herz, die Werke, denn er achtet auf sie. Wer könnte sich da noch vor den Planen und Werken der Menschen fürchten, falls er Gott zum Freunde hat? Bildner des Menschengeistes wird Gott hier, wie der Gebrauch des Partic. zeigt, nicht blos mit Beziehung

auf

auf die einmalige Erschaffung desselben, sondern zugleich auf seinen beständigen schaffenden Einfluß genannt, vgl. Sach. 12, 1 u. z. d. St. Christol. Th. 2. S. 274. Gott, als der Gott der Geister alles Fleisches, Num. 16, 22. 27, 16, hat alle Regungen und Gedanken derselben in seiner Hand, vgl. Prov. 21, 1: „Gleich Wasserbächen ist das Herz eines Königes in der Hand des Herrn, zu Allem, was ihm gefällt, leitet er es." V. 16. Dem Könige hilft nicht seine große Macht, ein Held wird nicht errettet durch seine große Kraft. V. 17. Eitel ist das Roß zum Heile, und durch seine große Stärke errettet es nicht. Die Folge aus dem Satze, daß Alles auf Erden durch Gott geschieht: mit unserer Kraft ist nichts gethan. Diese Folge war für Israel höchst tröstlich. Kam es auf menschliche Kraft an, so mußten sie unterliegen. Der Art. in הַמֶּלֶךְ steht generisch, das Roß als Gattungsbegriff, vgl. Prov. 21, 31: „das Roß wird bereitet auf den Tag des Krieges, aber des Herrn ist das Heil."

V. 18. Siehe, das Auge des Herrn siehet auf die so ihn fürchten, die auf seine Huld harren. V. 19. Daß er errette vom Tode ihre Seele, und sie erhalte in der Theurung. Was dasjenige nicht zu bewirken vermag, dessen Israel entbehrt, die irdische Macht, das bewirkt die liebende Fürsorge seines allmächtigen Gottes, deren es sich erfreut.

Es folgt in V. 20—22 der Schluß, in dem die Gemeinde den durch die Betrachtung der Herrlichkeit des Herrn in ihr gewirkten Glauben ausspricht, und bittet, daß ihr nach diesem ihrem Glauben werden möge.

V. 20. Unsere Seele harret auf den Herrn, er ist unsere Hülfe und Schild. Das erste Gl. spielt an auf die Worte des sterbenden Jakob in Gen. 49, 18: „Herr ich harre auf dein Heil," das zweite auf Deut. 33, 26. 29. V. 21. Denn in ihm freuet sich unser Herz, weil wir auf

seinen heiligen Namen vertrauen. Die Heiligkeit Gottes ist auch hier seine Herrlichkeit, vgl. zu Ps. 22, 4. Produkt der langen Reihe ihrer Erweisungen ist der heilige Name Gottes. Wer auf diesen und nicht auf seine eigne Kraft vertraut, der kann sich freuen im Herrn, seines Heiles gewiß. V. 22. Es komme deine Huld, o Herr, über uns, wie wir auf dich harren. Die Bedingung des Heiles, der Glaube, ist vorhanden, so möge also auch das Heil nicht ausbleiben.

---

## Psalm 34.

Der S. dankt dem Herrn für ertheilte Errettung, und ermahnt alle Frommen, sich im Preise des Herrn mit ihm zu vereinigen, da der Herr, wie er hier gethan, so stets sich den Seinen hülfreich erweise, V. 2—11. „Im andern Theil wendet er sich zu den Gläubigen, und redet die an und spricht, er will ihnen diese Kunst auch lehren, wie sie sollen ein ruhiges Leben führen und vor den Feinden sicher seyn. Diese Kunst stehe in Gottesfurcht, und daß man seinen Mund wohl bewahre, nichts Böses thue, und dem Frieden nachjage, darauf werde folgen Erhörung des Gebetes, Errettung aus aller Gefahr, die gnädige Gegenwart, Beiwohnung und Trost Gottes, der Schutz Leibes und des Lebens.“ Jo. Arnd.

Beide Theile dieses alphabetischen Ps. haben eine gleiche Verszahl, was um so weniger zufällig seyn kann, da diese Zahl grade die Zehn ist. V. 12 ist bei dem zweiten Theile ebenso wenig mitzuzählen, wie V. 1 bei dem ersten, weil er blos die Einleitung enthält. Und V. 23 gibt sich schon dadurch als Beschluß des Ganzen, seine Summe angebend, und nicht mehr speciell dem zweiten Theile angehörig zu erkennen, daß er, gradeso wie der ebenfalls mit ב anfangende Schlußvers von Ps. 25,

mit dem dieser Ps. auch das gemein hat, daß dem Vav kein Vers zugetheilt ist, außerhalb der alphabetischen Reihe steht, die schon in V. 22 mit dem letzten Buchstaben des Alphabetes beschlossen worden. Die erste Dekade wird wie so oft wieder durch die 3 und 7 getheilt: V. 2—4 der Entschluß des S. den Herrn zu preisen und die Aufforderung an die Sanftmüthigen, an diesem Preise theilzunehmen, V. 5—11 die Begründung des Entschlusses und der Aufforderung.

Die Veranlassung des Ps. wird in der Überschrift angegeben: von David, da er seinen Verstand verstellte, sich unverständig stellte (nach dem Vorgange der LXX und Vulg. Luther fälschlich: seine Gebehrde) vor Abimelech, worauf ihn dieser von sich trieb und er wegging. Die Geschichte wird in 1 Sam. 21 erzählt. Von Saul verfolgt, begab sich David in das Land der Philister. Dort wurde er, der den Philistern früher so großen Schaden gethan, erkannt und vor den König Achis geführt. Um sein gefährdetes Leben zu retten, stellte er sich wahnwitzig, und Gott segnete dieß an sich betrachtet höchst zweifelhafte Mittel. Auf dieselbe Veranlassung bezieht sich auch Ps. 56: dort das Gebet, welches David in jener Noth zum Herrn emporsandte, hier der Dank für die Errettung.

Es kann aber nicht daran gedacht werden, daß David den Ps. gleich nach überstandener Gefahr verfaßt habe. Dagegen spricht der ruhige Ton desselben, während die Ps., welche unmittelbar aus individueller Veranlassung hervorgegangen sind, mehr einen bewegten Charakter tragen. Dagegen das unbedingt vorherrschende Streben des S., aus seiner persönlichen Erfahrung Trost und Lehre für die Gemeinde Gottes abzuleiten. Dagegen endlich auch die alphabetische Anordnung, die sich nie bei Liedern vorfindet, die eine unmittelbar durch den Gegenstand veranlaßte Empfindung ausströmen, immer nur bei solchen, in

denen die Rücksicht auf die Erbauung anderer vorherrschend ist. Das Richtige ist demnach, daß David, als er einmal in späterer Zeit besonders lebhaft von der Erinnerung an diese merkwürdige Bewahrung ergriffen wurde, in Bezug auf die er hier selbst sagt: „ich will den Herrn preisen zu aller Zeit, beständig soll sein Lob in meinem Munde seyn," sie zur Grundlage eines Schatzes der Erbauung für alle Frommen machte.

Nach dieser näheren Bestimmung des Sinnes, in dem die Überschrift zu nehmen, wird es ein Leichtes seyn, sie gegen die Angriffe der modernen Kritik zu vertheidigen. Man sagt 1. sie könne nicht von David seyn; denn der Achis der Bücher Samuelis werde in ihr mit dem Abimelech der Patriarchenzeit verwechselt. Allein der scheinbare Widerspruch verschwindet durch die Bemerkung, daß Abimelech bei den Philistern das nomen dignitatis aller ihrer Könige war, wie die Könige von Ägypten den Namen Pharao führten, die Könige von Jerusalem den Namen Adonizedek, oder Melchizedek, die Könige der Amalekiter den Namen Agag, die Könige von Hazor den Namen Jabin, die Könige von Jemen den Namen Toba u. s. w., vgl. Beitr. Th. 3. S. 306 ff., über Bileam S. 149 ff. Für diese Annahme spricht ein dreifacher Grund, Gen. 20 vgl. mit 26, wonach Abraham und Isaak beide mit Abimelech dem Könige der Philister zu thun haben, unsere Überschrift verglichen mit 1 Sam. 21, endlich die Beschaffenheit des Namens selbst. Abimelech heißt Königsvater, und weist hin auf die für die Könige ehrenvolle Erblichkeit des Philistäischen Königthums im Gegensatze gegen ein Wahlreich, wie das benachbarte Edomitische. Es ist ganz natürlich, daß in der überall sehr genauen Geschichtserzählung in den Büchern Samuelis der Eigenname vorkommt, hier dagegen, in der Überschrift eines Liedes, die schon gewissermaßen an seiner Eigenthümlichkeit participirt, der allgemeine. 2. Die Überschrift, wird behauptet, sey wörtlich aus 1 Sam. 21, 14 genommen, also

nicht vom Dichter selbst oder einem Zeitgenossen hinzugesetzt. Allein die Überschrift stimmt nur in dem einen Ausdruck: seinen Verstand verstellen, mit der angef. Stelle überein, und wenn man diese Übereinstimmung nicht für zufällig halten will, so liegt die Annahme nahe, daß der Verf. der Bücher Sam. ihn aus unserer Überschr. entlehnt habe, da er mehr poetischen, als prosaischen Charakter trägt. 3. In V. 5. 7, sagt man, wird eine Errettung aus mehreren Gefahren bezeichnet, und V. 10 und 11 ist von Mangel und Entbehrung die Rede. Allein jene eine Noth Davids war eine vielgetheilte, die Gefahr umgibt ihn in mannigfachen Gestalten, V. 10 und 11 aber beziehen sich nicht auf den speciellen Fall und Ausgangspunkt, sondern sie stellen einen allgemeinen Satz auf, und reden zudem nicht speciell von Mangel an Nahrungsmitteln, sondern von Mangel an Gutem, an Heil. 4. Diction und Styl, wird behauptet, seyen verschieden von den ächt Davidischen Psalmen. Wir antworten: von denjenigen allerdings, welche die moderne Kritik allein als solche stehen läßt, allein sie stimmen überein mit einer ganzen Anzahl von Psalmen, welche nach den Überschriften und innern Gründen ebenfalls David angehören. Die Differenz erklärt sich vollkommen aus der Verschiedenheit der Veranlassung der Stimmung und des Zweckes. Man achte hier namentlich auf das: kommt, ihr Söhne, hört mir zu, Gottesfurcht will ich euch lehren. David hatte hienach das arme einfältige Volk vor Augen, und ihm zu Liebe wandelte er seine Stimme, und redete so einfach, daß auch ein Kind am Geiste es fassen, und an dem Segen theilnehmen kann, den Gott ihm zugetheilt.

Für die Ursprünglichkeit der Überschrift spricht außer den allgemeinen Gründen, daß sich in dem Inhalte des Ps. gar keine Veranlassung zu ihrer Entstehung auffinden läßt — je allgemeiner die geschichtlichen Beziehungen in dem Ps. gehalten sind, desto weniger kann die Überschrift aus Combination ge-

flossen seyn —, daß für David charakteristisch die Art und Weise ist, wie der S. seine persönlichen Erfahrungen zu Nutz und Frommen der ganzen Gemeinde der Gerechten anwendet, endlich, daß sich schon von vornherein eine Uberschrift erwarten läßt, die sich auf die bezeichnete Begebenheit bezieht, da David offenbar darauf ausgeht, in einer gewissen Vollständigkeit die merkwürdigsten Lagen seines Lebens durch die sich darauf beziehenden Überschriften im Angedenken zu erhalten.

---

Zuerst V. 2—4. Der S. will Gott preisen, und fordert alle Sanftmüthigen auf, in diesen Preis einzustimmen.

V. 2. Preisen will ich den Herrn zu aller Zeit, sein Lob soll immerdar in meinem Munde seyn. Die Versicherung immerwährenden Preises erhebt die Größe der Wohlthat, und stellt sie den kleineren Bewahrungen Gottes entgegen, welche wir täglich erfahren. V. 3. Des Herrn soll sich rühmen meine Seele, hören mögen's die Sanftmüthigen und sich freuen. Das התהלל mit ב sich einer Sache rühmen. Die Sanftmüthigen (Luther fälschlich: die Elenden) freuen sich desjenigen, was der Herr an dem S. gethan, weil sie darin eine Weissagung auch ihres Heiles erblicken. V. 4. Erhebet den Herrn mit mir, und lasset uns miteinander seinen Namen erhöhen. Da das ל nicht not. acc. seyn kann, auch das גדל יהוה nie vorkommt, sondern nur den Namen des Herrn groß machen, Ps. 69, 31, und überhaupt das גדל nie preisen heißt, immer groß machen, so ist im ersten Gl. das שמו aus dem zweiten hinzuzudenken.

In V. 5—11 die Begründung des Entschlusses und der Aufforderung, Gott zu preisen. V. 5. Ich suchte den Herrn und er antwortete mir, und errettete mich aus aller meiner Furcht. מגורה Gegenstand der Furcht, oder das, was gefürchtet wird, vgl. Jes. 66, 4. V. 6. Sie sehen

ihn an und erglänzen und ihr Antlitz nicht erröthe. Der S. betrachtet sich durchweg als Repräsentanten der Sanftmüthigen. So ist also ein leichter Übergang von dem Singul. des vor. V. zu dem Plur. hier. Er stellt hier den allgemeinen Satz hin, der durch sein Schicksal von neuem bewährt worden ist. Übrigens ist die etwas unbestimmte Bezeichnung des Subjectes wohl durch den alphabetischen Charakter des Ps. herbeigeführt worden, aus dem sich auch die etwas lose Verbindung mit dem vorherg. und folg. V. erklärt. Zu dem: sie blicken auf ihn, bemerkt Jo. Arnd: „Gleichwie man in großen Nöthen sich nach der Hülfe umsieht, oder jemand ansieht, ob man durch ihn könnte errettet werden, oder ein Kind in großen Krankheiten die Eltern kläglich ansiehet, und sie können ihm doch nicht helfen: also siehet unser Herz Gott den Herrn im Glauben kläglich an.“ Von den beiden Bed. des Verb. נהר, zusammenströmen, und glänzen oder glänzend werden, ist hier nicht mit Luther die erste, sondern die zweite anzuwenden, vgl. Jes. 60, 5, wo das Glänzendwerden ebenfalls von der Aufheiterung des Angesichtes steht. Das חָפַר, erröthen, vor Schaam wegen Zurückweisung der Bitte, bildet den Gegensatz des Erglänzens. Das אַל, die subjective Verneinung, ist stärker als das לֹא. Der S. perhorrescirt die Beschämung als etwas völlig Abnormes. V. 7. Dieser Elende rief und der Herr hörte, und half ihm aus allen seinen Nöthen. Wie der S. von dem Besonderen zu dem Allgemeinen übergegangen war, das in ihm zur Erscheinung gekommen, so kehrt er hier wieder zu dem Besonderen zurück, welches die Realität des Allgemeinen verbürgte. Das שמע ist Präter. V. 8. Der Engel des Herrn lagert sich rings um die, so ihn fürchten, und rettet sie. Da das Jehovah Nomen propr. und also ein bestimmtes ist, so darf man nur übers.: der Engel des Herrn. An sich betrachtet nun kann das: der Engel des Herrn, hier

ebenso gut als Gattungsbegriff stehen, wie z. B. das Roß in Ps. 33, 17. Allein es findet sich doch keine einzige Stelle, wo das מלאך יהוה erweislich so vorkäme, und es scheint, daß man sich absichtlich dieser Bezeichnung der Engel enthielt, weil das מלאך יהוה stehend war zur Bezeichnung des Engels des Herrn κατ' ἐξ., des Engels, in welchem der Name Gottes, nach dem Pent., des Angesichtsengels Jes. 63, 9, vgl. über denselben die Erörterungen in der Abh. über die Gottheit des Messias im A. T. Christol. 1, 1. Die Gründe, welche hier diesen Engel auszuschließen, und auf eine Pluralität zu führen scheinen, das: er lagert sich ringsum, und Parallelst. wie Ps. 91, 11. 12. 2 Kön. 16, 17, wo in ähnlichem Zusammenhange die Engel vorkommen, verschwinden bei näherer Betrachtung. Der Engel des Herrn ist, als der „Fürst des Heeres des Herrn" Jos. 5, 14, vgl. 1 Kön. 22, 19, als begleitet von den Schaaren der niederen dienenden Engel zu denken. Das מחנה steht nicht bloß von dem Heere, sondern auch von dem Feldherrn z. B. 2 Sam. 12, 28. Angespielt wird auf Gen. 32, 2. 3, wo Jakob bei der Rückkehr aus Mesopotamien, da er sich vor seinem Bruder Esau fürchtet, mit dem Auge des Geistes ein Doppellager von Engeln erblickt, an dessen Spitze man sich nach Vergleichung von C. 28, 13. 32, 25 ff. den Engel des Herrn zu denken hat, und durch welches sein Lager in die Mitte genommen wurde. In dieser Begebenheit, deren Andenken durch den Ortsnamen Machanaim verewigt wurde, lag eine thatsächliche Weissagung für alle Gottesfürchtigen. V. 9. Schmecket und sehet, daß gut der Herr. Wohl dem Manne, der trauet auf ihn. Das schmecket und sehet ladet gleichsam zu einem längst bereitstehenden köstlichen Mahle, zu einem offen vorliegenden genußreichen Anblicke ein. Die Imper. haben der Sache nach nicht paränetische, sondern verheißende Bedeutung, vgl. das: sie haben keinen Mangel, in V. 11. V. 10.

Fürchtet den Herrn, ihr, seine Heiligen, denn keinen Mangel haben die, so ihn fürchten. Der Nachdruck liegt nach dem Zusammenhange mehr auf der Folge, als auf der Bedingung, s. v. a. fürchtet nur, oder wenn ihr nur fürchtet. Wahrhaftige und lebendige Gottesfurcht, die sich als solche durch die Erfüllung der Gebote Gottes bewährt, vgl. V. 14. 15, darf nie fürchten, ihres Lohnes verlustig zu werden. Über das קדושים als Bezeichnung der wahren Israeliten, vergl. zu Ps. 16, 3. V. 11. Löwen verarmen und hungern, aber die den Herrn suchen haben keinen Mangel an irgend einem Gute. Daß durch Löwen hier, wie Ps. 57, 5. Nah. 2, 12—14. Ez. 38, 13. 19, 2. 3, mächtige und gewaltthätige Menschen bezeichnet werden, erhellt, außer dem Zusammenhange und dem verarmen, aus der Parallelst. Hi. 4, 10. 11. Luther nach dem Vorg. der LXX etwas ungenau Reiche. Wir haben hier keine speciell alttestamentliche Wahrheit vor uns: dieß zeigt schon die uns vom Herrn vorgeschriebene und daher eine Verheißung in sich schließende Bitte um das tägliche Brot; dieß auch Matth. 6, 32. 33. Die nöthige Beschränkung, die Hinweisung auf das mannigfache Kreuz, durch welches die Gottesfürchtigen in diesem Leben geübt werden, gibt V. 20.

Es folgt die zweite Strophe, in welcher der S. alle einladet, daß sie sich durch aufrichtige Gottesfurcht des Heiles theilhaftig machen, das nur dieser, aber auch dieser sicher bestimmt sey.

V. 12. Kommt, ihr Söhne, hört mir zu, die Furcht des Herrn will ich euch lehren. In dem: ihr Söhne, redet der in den Wegen Gottes Erfahrene die Unmündigen an, vgl. Prov. 1, 8. 10. 15. Zu dem: die Furcht des Herrn will ich euch lehren, bemerkt die Berleb. B.: „und euch nicht nur zeigen, was dieselbe sey, sondern auch daneben die kräftigsten Gründe anführen, die euch dazu bewegen

und anreizen sollen.“ Da der Verf. im Folg. offenbar nur auf das letztere ausgeht, in Übereinstimmung mit der in V. 23 ausgesprochenen Summe des ganzen Ps., so ist von den beiden hier hervorgehobenen Momenten das erstere, bei dem die meisten Ausl. allein stehen bleiben, wohl ganz zu beseitigen.

V. 13. Wer ist der Mann, der Leben begehret, der Tage liebt, da er Gutes schauet? Der S. wirft die Frage auf, wer gern glücklich seyn möchte. Dem, welcher sich dazu meldet — und wer sollte dieß nicht? — gibt er dann im Folg. das einzige und untrügliche Mittel an, wie dazu zu gelangen. Das Leben ist nach der Erklärung des zweiten Gl. nicht das nackte Leben, das oft eher ein Tod zu nennen, sondern ein glückliches Leben. Tage dem Gutes schauen angehörig, sind glückliche Tage. V. 14. Bewahre deine Zunge vor dem Bösen, und deine Lippen, daß sie nicht Trug reden. V. 15. Weiche vom Bösen und thue Gutes, suche den Frieden und jage ihm nach. In der Individualisirung des: fürchte Gott, werden die Pflichten gegen den Nächsten in Davids gewöhnlicher Weise besonders hervorgehoben, weil hier die Heuchelei, die so gern die ihr nicht gehörende Verheißung an sich reißt, weniger Spielraum findet. V. 14 bezieht sich auf die Worte, V. 15 auf die Thaten. Es versteht sich von selbst, daß der Friede hier nicht s. v. ist als „Rechtschaffenheit, das Gute.“ Jo. Arnd: „Dahin soll ein Jeder, der gut Leben haben will, beflissen seyn, daß er ja nicht Uneinigkeit stifte. Der Teufel und die Welt geben viel Gelegenheit zu Unfriede. Aber sey du klug, schweige lieber, und leide etwas, trage Geduld, sey sanftmüthig, erzürne dich nicht, sey nicht rachgierig. Daß du nicht den edlen Frieden zerstöreſt, und Gott mit seinem Segen von dir weiche.“ Vgl. Röm. 12, 18. 2 Cor. 13, 11. — V. 16. Die Augen des Herrn sehen auf die Gerechten und seine Ohren auf ihr Schreien.

V. 17. Das Antlitz des Herrn ist wider die, so Böses thun, daß er ausrotte von der Erde ihr Gedächtniß. Eig. das Angesicht des Herrn ist in den Übelthätern, vgl. über ב im feindlichen Sinne Ewald kl. Gr. § 521. V. 18. Sie schreien und der Herr höret, und errettet sie aus aller ihrer Noth. Das Subject, die Gerechten, ist aus V. 16 zu ergänzen. Dieß ist weniger hart, als es wohl scheinen möchte, da der Verf. nach der Ankündigung in V. 12 es eigentlich nur mit den Gottesfürchtigen zu thun hat, dasjenige, was den Gottlosen betrifft, nur als Schatten in Betracht kommt, welcher das Licht heben soll. So V. 16 und 17: die Augen des Herrn u. s. w., während das Angesicht des Herrn u. s. w. V. 19. Nahe ist der Herr denen, die gebrochenen Herzens sind, und hilft denen, die zerschlagenes Gemüth haben. Die Zerbrochenheit des Herzens und die Zerschlagenheit des Gemüthes bezeichnet tiefe, aber sanfte und milde Betrübniß, wie sie sich nur bei Gottesfürchtigen findet, vgl. Jes. 57, 15 und die Einl. zu Ps. 6. V. 20. Der Gerechte muß viel leiden, aber der Herr hilft ihm aus dem Allen. Daß der Gerechte viel leiden muß, zeigt wie unvollkommen die menschliche Gerechtigkeit; denn wo noch Leiden, da ist auch noch Sünde, wo viel Leiden, noch viel Sünde. Daß er aus dem Allen errettet wird, zeigt die Größe der göttlichen Barmherzigkeit. V. 21. Er bewahret alle seine Gebeine, daß deren nicht eins zerbrochen wird, nämlich ohne seinen Willen und heilsame Zulassung. Vgl. Matth. 10, 30, wonach die Haare auf dem Haupte des Gottesfürchtigen alle gezählt sind. V. 22. Den Bösen tödtet Unglück, und die Hasser des Gerechten werden schuldig. Das Verhältniß d. V. zu V. 20 erlaubt nicht, das רעה durch Bosheit zu erkl., welche in d. Ps. durch רע bezeichnet wird. Dort: der Fromme wird aus allem Unglück errettet, hier: das Unglück

ist für den Bösen tödtlich. Schuldig werden, s. v. a. als schuldig dargestellt werden oder erscheinen.

V. 23. Der Herr erlöset die Seele seiner Knechte, und nicht werden schuldig alle die auf ihn trauen. Die Summe des ganzen Ps. Die Seele, weil es sich, wie der Gegensatz gegen V. 22, und die persönliche Erfahrung Davids, vgl. V. 1, zeigt, um Lebensgefahr handelt.

---

## Psalm 35.

Der S., schwer bedrängt von boshaften und gottlosen Feinden, bittet den Herrn um Errettung, unter Versprechung innigen Dankes, wenn seine Bitte gewährt wird. Der Ps. zerfällt in drei Strophen, in deren jeder die drei Elemente Klage, Bitte und Verheißung des Dankes enthalten sind, und die besonders dadurch sich bemerklich machen, daß in das Gelübde des Dankes jede derselben ausläuft, V. 1—10, V. 11—18 und V. 19—28. Die von den beiden Dekaden mit vorwiegender Bitte umschlossene mittelste macht sich bemerklich durch eine ausführliche Schilderung der Noth und des schwarzen Undankes der Feinde, welcher die göttliche Vergeltung mit Gewalt herbeiruft.

Dem nach der Überschrift von David verfaßten Ps. liegen sichtbar die Verhältnisse der Davidischen Zeit zu Grunde. Ein specieller Grund dafür liegt in 1 Sam. 24, 16, wo eine Äußerung Davids gegen Saul angeführt wird: „und der Herr wird Richter seyn und richten zwischen mir und zwischen dir, und er sehe und streite meinen Streit und richte mich aus deiner Hand," die in sehr charakteristischen Ausdrücken mit V. 1 unseres Ps. übereinstimmt. Doch ist nicht daran zu denken, daß der Ps. individuellen Charakter trage: was auf den ersten Anblick darauf

zu führen scheint, gibt sich dem geübten Sinne sogleich als Individualisirung zu erkennen. David redet aus der Person des Gerechten, von welcher Ansicht aus es sich um so leichter erklärt, wie der Gerechte schlechthin sich diesen Ps. aneignen konnte, Joh. 15, 25 vgl. mit V. 19 hier, eine Anführung, durch welche manche ältere Ausl. sich zu direct und ausschließlich Messianischer Auslegung d. Ps. verleiten ließen, vgl. dagegen Einl. zu Ps. 22. Auf ungefähre Gleichzeitigkeit mit dem unmittelbar vorherg. Ps. führt die Übereinstimmung desselben mit V. 5 und 6, um so merkwürdiger, da diese Ps. grade die einzigen sind, in denen der Engel des Herrn überhaupt vorkommt. In beiden aber erscheint er ganz in gleicher Qualität und Verbindung.

---

V. 1. Hadere, o Herr, mit meinen Haderern, verzehre, die mich verzehren. In der ersten Hälfte erscheint das Verhältniß des Gerechten zu seinen Feinden unter dem Bilde des Rechtsstreites, in dem zweiten unter dem Bilde des Krieges. Was im ersten Gl. als Wunsch, wird in Jes. 49, 25 als Verheißung ausgesprochen: deine Bestreiter will ich bestreiten. Der Wunsch erhebt sich aber auch hier auf der Grundlage der Verheißung. Gott um etwas zu bitten, was er nicht verheißen, wäre thöricht. Das לחם heißt nicht streiten, sondern essen, und das את ist nicht Präpos., sondern not. accus. Die Bed. streiten tritt erst in Niph. ein, eig. gegessen werden, dann sich unter einander essen. Der vernichtende Kampf gegen die Feinde wird aber nicht selten als ein Verzehren derselben dargestellt, vgl. z. B. Num. 24, 8: „er verzehret Heiden, und ihre Gebeine wird er zermalmen.“ Calvin: „Die Summe ist, daß er, mit Lügen überschüttet, und durch Grausamkeit unterdrückt, und keine Hülfe in der Welt findend, sein Leben sowohl als seinen guten Ruf in Gottes Hand be-

fiehlt." — V. 2. Ergreife Schild und Tartsche und erhebe dich als meine Hülfe. Der Herr wird dargestellt unter dem Bilde eines Helden, der sich rüstet zur Befreiung seiner bedrängten Freunde. Diese Darstellung hat ihren Grund in der menschlichen Schwachheit. Da die Gefahren handgreiflich und offenbar uns umgeben, so ist Gottes verborgene und unsichtbare Kraft an und für sich nicht geeignet, uns von aller Furcht und Angst zu befreien. Sie muß gleichsam Fleisch und Blut annehmen. Ihr Gewand entlehnt sie gewöhnlich von der jedesmal drohenden Gefahr. Den Künsten der Lüge und Verläumdung wird Gott als Sachwalter oder Patron entgegengestellt, der die Sache der Seinen führt. Droht Gefahr durch rohe Gewalt, so erscheint er als Krieger, nach dem Vorbilde von Deut. 32, 41. 42, der zum Schutze der Seinen die Waffen ergreift. In d. V. fordert d. S. den Herrn auf, die Schutz-, im folg. die Trutzwaffen zu ergreifen. Daß מגן der kleine Schild ist und צנה der große, erhellt aus 1 Kön. 10, 16. 17. Das בעזרתי eig. in meiner Hülfe. Das ב ist dasjenige, welches bezeichnet, „in welcher Eigenschaft etwas erscheine oder bestehe," Ew. kl. Gr. § 521. Hülfe steht auch sonst bei David nicht selten für Helfer, vgl. z. B. Ps. 27, 9. — V. 3. Und ergreife den Spieß und sperre gegen meine Verfolger, sprich zu meiner Seele: dein Heil bin ich. Das ריק in Hiph. ausleeren, dann herausnehmen, und zwar hier aus der Rüstkammer. In dem: sperre gegen meine Verfolger, eig. verschließe entgegen meinen Verfolgern, ist das Bild entnommen von einem Heere, welches den von einem feindlichen Überfall bedrohten Bundesgenossen zu Hülfe kommt, und indem es sich zwischen sie und die Feinde wirft, den Feinden den Zugang abschneidet. Es scheint, daß wir hier einen militärischen Kunstausdruck vor uns haben, wie er im Munde des Kriegers David, der uns in V. 2 und 3 überall entgegentritt, ganz

passend ist. Ein bestimmtes Nom., wie Weg, darf man nicht etwa ergänzen. Verschließe ist vielmehr s. v. a. mache einen Verschluß. Das לקראת, entgegen, in militärischem Zusammenhange z. B. Deut. 1, 44. Jos. 8, 14, ist wohl von לפני zu unterscheiden. Entgegen meinen Verfolgern, indem du den Verschluß ihnen entgegensetzest, ihnen damit begegnest. Mehrere nehmen das סגר als Nom. = σάγαρις, eine Art Streitaxt. Allein diese Erkl. verläßt den Hebr. Sprachgebrauch, in dem das Verb. סגר die Bed. verschließen hat, das Nom. סגור die Bed. Verschluß; sie hat die Auctorität aller alten Übers. gegen sich, und wird auch schon durch die Form zurückgewiesen, da die Nom. der Art fast ohne Ausnahme ו haben. — In dem zweiten Gl. soll d. S. nach mehreren Ausl. eine innerliche göttliche Zusprache verlangen. Allein nach dem Zusammenhange ist die Rede vielmehr eine thatsächliche. Vgl. das erste Gl. und V. 4. Gott soll durch seine Hülfeleistung der gefährdeten und bekümmerten Seele des S. Trost einsprechen. Das: zu meiner Seele, wie V. 4 zeigt, weil diese sich in Gefahr befand, weil die Feinde des S. ihm das Leben zu nehmen trachteten. — V. 4. Es müssen sich schämen und zu Schanden werden, die nach meiner Seele stehen, es müssen zurückweichen und erröthen, die auf mein Unglück sinnen. Daß die Fut. optat. aufzufassen sind, daß d. S. nicht Hoffnung und Zuversicht ausspricht, sondern wie in V. 1—3 bittet, zeigt das יהי in V. 6. — V. 5. Sie müssen werden wie Spreu vor dem Winde, und der Engel des Herrn stoße sie. Vgl. in Bezug auf den Engel des Herrn Ps. 34, 8. Das דחה heißt nur stoßen, umstoßen, nie treiben oder vertreiben. Auf ihrer eiligen Flucht holt der Engel des Herrn sie ein und wirft sie zu Boden, so daß sie nimmer wieder aufstehen können. Vgl. Ps. 36, 13. Bei dem דחה ist nicht etwa das Suff. zu ergänzen, sondern das Partic. vertritt die

Stelle des Nom., eig. der Engel des Herrn sey Stößer. V. 6 Ihr Weg müsse finster und schlüpfrig seyn, und der Engel des Herrn verfolge sie. Die Setzung der Subst. Finsterniß und Glätte statt der Adj. finster und glatt, ist verstärkend. Wer auf finsterem und schlüpfrigem Wege, dadurch an der Eile der Flucht gehindert, von einem mächtigen Feinde verfolgt wird, ist sicherem Untergange preisgegeben. V. 7. Denn ohne Ursach verbargen sie mir ihre Netzgrube, ohne Ursach richteten sie meiner Seele Gruben zu. Die Begründung des im vor. V. ausgesprochenen Wunsches, die Sicherheit seiner Erfüllung verbürgend. Die Netzgrube ist eine mit einem Netze bedeckte Grube. Das Bild entnommen von der Jagd wilder Thiere, welche in solchen Netzgruben, verdeckt mit Zweigen und Erde, gefangen werden. Bei dem חפרו ist nicht grade שחת zu ergänzen, sondern graben steht für eine Grube machen. V. 8. Ihn treffe Untergang unversehens und sein Netz, das er verbarg, fange ihn, zum Untergang falle er darein. Der Singul. bezieht sich hier, wie in allen ähnlichen Fällen, auf die ideale Person des Bösen. Das: er weiß nicht, steht oft für unvermuthet, plötzlich. Wie sie den Gerechten mitten in seinem Frieden überrascht haben, so möge wiederum sie das Verderben mitten in ihrer Sicherheit überraschen. Das שואה ist eig. Part. von dem Verb. שאה, zusammenbrechen, und bezeichnet nicht das Verderben im activen Sinne, sondern den Ruin. Diese Bed. wird hier auch durch das letzte Gl. erfordert, wo das בשואה die Umstände bezeichnet, unter denen der Fall erfolgt. Sein Fallen ins Netz ist ein mit gänzlichem Ruin verbundenes, wie es in Ps. 36, 13 heißt: sie fallen und können nicht aufstehen, Ps. 34, 22: den Bösen tödtet das Unglück. Das בשואה unterscheidet den bevorstehenden Fall der Feinde von dem schon geschehenen des S. V. 9. So wird meine Seele jubeln im Herrn, sich

freuen

freuen über sein Heil. V. 10. Alle meine Gebeine werden sprechen: Herr, wer ist wie du, der du den Elenden errettest von dem, der ihm zu stark ist, und den Elenden und Dürftigen von seinem Räuber. Die Fut. sind nicht optat. zu nehmen, wie Luther: „meine Seele müsse sich freuen" u. s. w. Auch enthalten sie nicht den Ausdruck der Hoffnung d. S., sondern dieser sucht den Herrn zur Gewährung der erbetenen Hülfe geneigt zu machen, indem er erklärt, daß sie nicht werde an einen Undankbaren verschwendet werden, daß die Saat der Hülfe eine reiche Erndte des Dankes und Lobpreises tragen werde. Die Gebeine bezeichnen das innerste Wesen.

Es folgt die zweite Strophe mit vorwiegender Klage. Der Zweck der Schilderung der Bosheit der Feinde in V. 11—16 erhellt aus dem: o Herr, wie lange willst du zusehen, errette meine Seele aus ihren Verwüstungen, von den Löwen meine Einsame, in V. 17, das durch sie vorbereitet und motivirt wird. Auf die Bitte folgt wieder, den Beschluß bildend, in V. 18 die Verheißung des Dankes, hinweisend darauf, daß ihre Gewährung zur Verherrlichung des Namens Gottes dienen werde.

V. 11. Es erheben sich frevelhafte Zeugen, was ich nicht weiß, danach fragen sie mich, suchen von mir das Geständniß von Schandthaten zu erpressen, an denen ich ganz unschuldig bin. D. V. ist weder historisch zu deuten, noch bildlich aufzufassen, sondern er enthält einen individualisirenden Zug, wie sie in den Ps., die aus der Person des Gerechten gesungen wurden, so häufig sind. V. 12. Sie vergelten mir Böses für Gutes, Verwaisung meiner Seele. Man darf nicht erkl.: Verwaisung ist meiner Seele, sondern das שכול ist Accus., regiert von dem: sie vergelten. Denn nach dem Zusammenhange kommt die Verwaisung des S. hier nur insofern in Betracht, als sie von seinen Feinden bewirkt

wird. Der S. hebt es im Folg., welches nur eine weitere Ausführung unseres V. ist, hervor, daß er seinen jetzigen Feinden eine so zärtliche Liebe bewiesen, wie sie sonst nur die nächsten Verwandten sich zu erzeigen pflegen. Zum Dank und Lohn dafür versetzen sie ihn in einen Zustand, als ob er auf der weiten Welt ganz allein wäre. Sie selbst greifen ihn an mit wildem Haß, vgl. V. 15. 16 und entziehen ihm auch die Theilnahme aller Anderen. V. 13. Und ich, wenn sie krank waren, zog einen Sack an, that mir wehe mit Fasten, und mein Gebet kehrte auf meinen Busen zurück. Die Krankheit ist hier nicht bildliche, sondern individualisirende Bezeichnung des Leidens. In schwerem Leiden pflegte man, darin eine gerechte Strafe der Sünde erblickend, ein Bußgewand anzulegen, und das Fasten als Bußübung — die Redensart עִנָּה נַפְשׁוֹ, seine Seele kasteien, sein Fleisch kreuzigen, vgl. die tiefsinnige Erkl. in Jes. 58, 3 ff., ist aus dem Gesetze entnommen, in dem das die Form bezeichnende צוֹם noch gar nicht vorkommt — vorzunehmen. Wer solches bei dem Leiden Anderer thut, gibt dadurch einen Beweis der zärtlichsten Theilnahme und Liebe, die gleichsam den Unterschied des Ich und Du aufhebt, das fremde Leid und die fremde Schuld als eigne betrachten läßt. Auch hier ist nicht an bildliche, sondern nur an individualisirende Darstellung zu denken. Unter Umständen verwirklichte sich die zärtliche Theilnahme auch unter dieser Form. Die letzten W. erläutern sich aus dem, was in 1 Kön. 18, 42 über die Stellung des Elias beim Gebete gesagt wird. Wer mit gesenktem Haupte betet, bei dem scheint das Gebet gleichsam zu dem Busen zurückzukehren, aus dem es hervorgekommen. Clauß: „Man denke besonders an die sitzende oder stehende Stellung in große Betrübniß versunkener Weinender; es ist dieß natürlicher körperlicher Ausdruck des betrübnißvollen in sich selbst und seinen Schmerz Versunkenseyns.“ Abzuweisen ist die Erkl. von Luther

u. A.: ich betete von Herzen stets, eig. mein Gebet wiederholte sich aus (?) meinem Busen, und die von Sachs erneuerte mehrerer Jüdischen Ausl.: mein Gebet möge (?) in meinen Busen kehren, an mir selbst in Erfüllung gehen, so liebevoll war es. V. 14. Als wäre er Freund, als wäre er Bruder mir, ging ich einher, wie einer, der über seine Mutter leidträgt, war ich schmucklos gebeugt. Das: wie Freund, wie Bruder mir, f. wie ich es bei einem Freunde, ja bei einem Bruder gethan haben würde, erklärt sich daraus, daß die Vergleichung oft blos angedeutet wird. An eine gramm. Ergänzung ist in solchen Fällen nicht zu denken. Das: ich ging einher, bezieht sich nach dem Zusammenhange auf die äußere Erscheinung. Das אֶבֶל ist stat. constr. des Adj. אָבֵל, trauernd. Das קדר, schmutzig seyn, was von Mehreren willkührlich auf die Kleidung beschränkt wird, bezieht sich auf die ganze Erscheinung, auch auf das ungewaschene, mit Asche bedeckte Gesicht, und bezeichnet, sofern es auf den Anzug geht, nicht schwarze, sondern (von dem Sitzen in Staub und Asche) schmutzige Kleider. Das שחח, gebeugt seyn, ist nach dem Zusammenhange, in dem durchweg von äußeren Bezeugungen des Schmerzes die Rede ist, nicht tropisch zu verstehen, sondern von dem körperlichen Gebeugtseyn des Trauernden. Bei dem ganzen V. muß man den symbolischen Geist des Orientes, besonders des alten vor Augen haben, wo die Empfindung so leicht ihre äußere Darstellung mit sich führt, der Traurige in Sack und Asche sitzt, der, welcher eine fröhliche Botschaft erhalten, schöne Kleider anzieht und sich salbt. Wegen dieser gewöhnlichen Nachbildung des Inneren im Äußeren wird nun das letztere in der Poesie oft auch da gesetzt, wo der Sache nach nur das Innerliche gemeint ist. Hier aber kann an so etwas nicht gedacht werden, sobald erkannt wird, daß nicht eine geschichtliche, sondern eine ideale Person redet. Hierauf führt

aber auch der Inhalt unseres und des vor. V. Die Schilderung hat, auf eine geschichtliche Person bezogen, den Charakter der Übertreibung und des Gemachten.

V. 15. Und nun bei meinem Elende freuen sie sich und versammeln sich, es versammeln sich wider mich Elende, die ich nicht kenne, reißen und schweigen nicht. D. V. bildet die Ausführung des: Verwaisung meiner Seele, in V. 12. Der S. hat seinen Feinden in ihrem Unglücke die liebevollste Theilnahme bewiesen, ihr Schmerz war sein Schmerz. Dagegen ist jetzt bei seinem Unglücke sein Schmerz ihre Freude, sie eilen in dichten Haufen herzu, um ihn zu verhöhnen und noch tiefer ins Elend zu stürzen, und dieß ist ihm um so empfindlicher, da sich unter der Schaar, die sich gegen ihn versammelt, zum Theil die verächtlichsten Leute befinden. Das בצלעי, eig. in meinem Hinken. Das Hinken, als ein Zustand körperlicher Gebundenheit und Schwäche, steht hier wie Ps. 38, 18 als Bezeichnung des Elendes. Das נכים ist der Plur. von נֶכֶה, geschlagen, gleichbedeutend mit נָכֶה, ebenfalls von נכה, und נֶכְא und נָכְא von נכא, geschlagen seyn. Geschlagene sind infimae sortis homines, Elende. Dieß erhellt auch aus dem näher bezeichnenden: und ich kannte nicht, f. welche ich nicht kannte, die durch ihre Niedrigkeit von meinem Umgangskreise ausgeschlossen wurden. Man würde von der richtigen Erkl. nicht abgewichen seyn, wenn man nur die merkwürdig übereinstimmende Parallelst. Hi. 30, 1 ff. beachtet hätte. Hiob beklagt sich dort, daß er der Gegenstand der Angriffe und Verhöhnungen derer sey, deren Väter er verachtet habe sie beizugesellen den Hunden seiner Heerde, die vor Hunger und Kummer die elende Nahrung aufsuchten, welche ihnen die Wüste darbot, die der Ausbund der Niedrigkeit und Gemeinheit sind. Dem נכים entspricht dort speciell das נכאו מן הארץ, sie werden geschlagen aus dem Lande, in V. 8. Die gangbare

Erkl.: schlagend mit der Zunge, d. i. lästernd, vgl. Jerem. 18, 18, ist unstatthaft, weil sie gegen die Bed. der Wurzel — das נכה gewinnt erst in Hiph. active Bed. — und gegen die Bed. der analogen Bildungen das Wort in activer Bed. nimmt, und weil sie sich mit dem näher bezeichnenden: welche ich nicht kannte, nicht abzufinden vermag. Der letztere Grund weist auch Hitzig's Erkl.: Narren, von dem im Hebr. gar nicht vorkommenden נוך, zurück, die zudem den offenbar stattfindenden Zusammenhang mit den Formen נֶכֶה und נָכֵא aufhebt. Andere noch willkührlichere Erkl., wie die von Luther: es rotten sich die Hinkenden wider mich, ohne meine Schuld, übergehen wir. — Es fragt sich noch, ob die Geschlagenen, die mit Schlägen Behandelten, dieselben sind, von denen in V. 13 und 14 die Rede gewesen, oder richtiger, ob sie zu ihrer Zahl gehören, oder ob der S. hier, wie Calvin annimmt, zu seinen früheren Bekannten, die ihm Gutes mit Bösem vergalten, noch den Haufen derer hinzufügt, die früher ihm ganz unbekannt, nun sich jenen anschlossen, erfreut, daß sie eine Gelegenheit fanden, ihre Bosheit auszulassen. Die erstere Annahme ist die richtige. Denn das letztere würde nicht zum Zwecke des S. gehören, der ja hier eine weitere Ausführung des: sie vergelten mir Böses statt Gutem, gibt, worauf er seine Bitte an den Herrn um Bestrafung seiner Feinde gegründet hatte. Dagegen spricht nicht etwa das: welche ich nicht kannte. Denn dieß ist nur Bezeichnung der elenden Existenz, welche diese Menschen ganz von dem Kreise des S. ausgeschlossen haben würde, wenn nicht Liebe und Mitleid ihn getrieben, sich ihrer herablassend, freundschaftlich und brüderlich anzunehmen. — Das קרע, reißen, nehmen die Ausl. meist ohne Rechtfertigung in der Bed. schmähen. Das Bild ist entlehnt von einem Gewande, von dem Jeder einen Fetzen abzureißen strebt. Das: sie schweigen nicht, sie toben unaufhörlich gegen mich an mit Thaten und Worten. V. 16. Verworfene,

die um Brot höhnen, knirschen gegen mich mit den Zähnen. Der Ausdruck ist in beiden Gl., die jedes einen abgesonderten Satz enthalten, sehr concis, der Affect, hier der Unwille, liebt die Kürze. Im ersten Gl. fehlt das Verbum, sie handeln, oder sie betragen sich, im zweiten Gl. steht statt der 3 Plur. der Infin. absol. In dem ersten Gl. bezeichnet der S., um die Nichtswürdigkeit seiner Feinde noch schärfer hervorzuheben, sie als solche, die durch ihre bitteren Anfeindungen nur bezwecken, sich bei einem Mächtigeren, dem Mittelpunkte der Feindschaft gegen ihn, in Gunst zu setzen, um von ihm die Mittel zur Stillung ihres Hungers, zur Fristung ihres elenden Daseyns zu erhalten. Mit solchen Menschen mochte David in der Saulischen Zeit genug zu schaffen gehabt haben. Das בחנפי, eig. in Verworfenen, f. als Verworfene, vgl. Ew. kl. Gr. § 521. Verworfene der Spöttereien des Kuchens, sind Verworfene, denen die Spöttereien des Kuchens angehören. Das לעג ist Subst., Hohn. Ein Adj. לָעֵג, welches die meisten Ausl. hier annehmen, kommt nie vor, auch nicht Jes. 28, 11. Spöttereien des Kuchens sind Spöttereien, welche dem Kuchen insofern angehören, als sie um seinetwillen, um ihn zu erhalten, ausgestoßen, die durch das „liebe Brot" veranlaßt werden. Die Feinde erscheinen, ganz angemessen der Beschreibung im vor. V., und der Schilderung in Hi. 30, als schmutzige und niedrige Menschen, die für einen Bissen Brot ihre Zungen zum Spott verkaufen. Von „Gastmahlen" und „Schmarotzern" und „Bratengeruchsschmeichlern" ist gar nicht die Rede. מעוג ist nicht etwa Kuchen als Leckerbissen, sondern gewöhnlicher Aschkuchen, der im Orient die Stelle des Brotes vertritt. Auch hat man nicht etwa an „Witzworte" zu denken, die bei der Tafel ausgesprochen werden, sondern an bittern Hohn, den man sich gegen den Gegenstand des Hasses seines Brodherrn erlaubt, gleich einem von ihm gehetzten Hunde. Dieß erhellt theils aus dem

Worte selbst, theils aus dem parallelen: sie knirschen u. s. w. Das Zähneknirschen, dem Ausl., die sich in den Sinn nicht finden konnten, das Zähnefletschen substituiren, ist immer Ausdruck der Wuth, die diese Menschen mit aller Gewalt in sich hervorrufen und nach Kräften bethätigen, um sich bei ihrem Brotherrn recht beliebt zu machen. Das שִׁנֵּימוֹ, nach ihren Zähnen, oder mit denselben. Vgl. zu Ps. 3, 5. — V. 17. Herr, wie lange willst du zusehen? Errette meine Seele von ihren Verwüstungen, von den jungen Löwen meine Einsame. Das הַשִּׁיבָה steht in seiner gewöhnl. Bed. Die Seele ist an einen traurigen, gefährlichen Ort, unter ihre Verwüstungen und unter Löwen gerathen. Der Herr soll sie von dort zurückführen. Das ἅπ. λεγ. שׁוֹאָה Verwüstung. In Bez. auf das: meine Einsame. vgl. zu Ps. 22, 21. — V. 18. So will ich dich preisen in großer Gemeinde, und unter viel Volkes dich rühmen. Vgl. zu V. 9 und 10, und zu Ps. 22, 23. 26.

Es folgt die dritte Strophe, V. 19—28, mit vorwaltender Bitte, der durch die in der zweiten gegebene Schilderung der Verhältnisse d. S. eine feste Grundlage gegeben worden. V. 19. Laß sich nicht über mich freuen, die mir lügend feind sind, noch mit den Augen winken, die mich ohne Ursach hassen. Feinde mit Lüge sind solche, die um ihren Haß als gerecht darzustellen, gegen das Object desselben lügenhafte Beschuldigungen erdichten. Das קֹרְצֵי עַיִן, eig. das Auge zusammendrücken, hier von dem sich einander Zuwinken mit den Augen, wodurch die zum Untergange d. S. verschworenen Feinde sich die Freude über denss. zu erkennen geben. Dergleichen thun sie schon jetzt, da sie der Erreichung ihres Zieles schon sicher zu seyn glauben, vgl. V. 21, aber Gott möge ihnen ihre Freude versalzen. V. 20. Denn nicht Frieden reden sie, und wider die Stillen im Lande sinnen sie Worte

des Truges, boshafte, lügenhafte Verläumdungen. Das: sie reden nicht Frieden f. sie hetzen auf, erkl. sich aus dem Gegensatze gegen das, was sie thun sollten, und weist uns hin auf die Verhältnisse der Saulischen Zeit. Sauls Mißtrauen erhielt durch solche Zuträger stets neue Nahrung. Das רְגְעֵי ruhig, friedfertig. V. 21. Und sperren ihr Maul weit auf wider mich und sprechen: da da, unser Auge siehet, nämlich den Wunsch unserer Seele, das Unglück des Gerechten. V. 22. Ja, du siehest, Herr, schweige nicht, Herr, sey nicht ferne von mir. V. 20. 21 gaben die Begründung von V. 19. Laß sie sich nicht freuen, denn sie, die Boshaften, verdienen nicht deinen Beistand, sondern deine Strafe, und ihr Triumph über das Gelingen ihrer Plane ist für dich eine Aufforderung zum Einschreiten. Hier wächst aus der Begründung der Bitte neue Bitte hervor. Dem schadenfrohen Sehen der Feinde stellt der S. das Sehen Gottes entgegen. V. 23. Erwecke dich und erwache zu meinem Rechte, mein Gott und Herr, zu meiner Sache. V. 24. Richte mich nach deiner Gerechtigkeit, o Herr, mein Gott, und laß sie nicht sich freuen über mich. V. 25. Laß sie nicht sprechen in ihrem Herzen: da da, das wollten wir! Laß sie nicht sagen: wir haben ihn verschlungen. Das נפשנו, eig. unsere Seele, f. unser Wunsch, weil ihre Seele in den Wunsch ganz aufgeht. V. 26. Es müssen sich schämen und erröthen allzumal, die sich meines Unglückes freuen, es müssen mit Schaam und Schande bekleidet werden, die wider mich großthun. V. 27. Jubeln müssen und sich freuen, die meine Rechtfertigung wünschen, und sprechen immerdar: groß ist der Herr, der seines Knechtes Frieden will. Sie mögen jubeln, der Herr möge ihnen Gelegenheit dazu geben. צדק, im Gegensatze gegen רעה, Unglück, in V. 26, und

parallel dem Frieden, bezeichnet nicht die gerechte Sache, sondern die Gerechtigkeit als Gabe Gottes, s. v. a.: die wünschen, daß ich von Gott thatsächlich gerechtfertigt werde. V. 28. So wird meine Zunge reden von deiner Gerechtigkeit, verkünden immerfort dein Lob. Das: deine Gerechtigkeit, steht in Bez. auf das: meine Gerechtigkeit, in V. 27. Gottes Gerechtigkeit und des S. Rechtfertigung stehen in der engsten Verbindung mit einander.

---

## Psalm 36.

In der Anfechtung, welche den Gottesfürchtigen so leicht aus dem Blicke auf die Größe und Tiefe des menschlichen Verderbens entsteht, ruft sich d. S. ein: „gib dich zufrieden und sey stille In dem Gotte deines Lebens u. s. w." zu. Nach einer Überschrift, welche darauf hinweist, daß er nicht aus sich und für sich, sondern im Namen und Dienste des Herrn, und also für die Gemeinde redet, legt er zuerst in V. 2—5 die Anfechtung dar, dasjenige, was dem Gerechten rettungsloses Verderben zu bereiten scheint, und ihn mit ängstlicher Besorgniß erfüllt. In scharfen Zügen schildert er die Intensität des menschlichen Verderbens. Das Herz des Bösen ist leer von aller Gottesfurcht und er erstickt in demselben jeden Gedanken an die strafende göttliche Gerechtigkeit. So sind die Worte seines Mundes Bosheit und Trug, und in seinen Handlungen erlaubt er sich Alles, kein Böses ist ihm zu böse. Der Darlegung der Noth und Gefahr folgt in V. 6—10 die Darlegung des Trostes. Dem Menschen mit seiner Bosheit tritt Gott mit der unendlichen Fülle seiner Liebe, Treue und Gerechtigkeit entgegen. Der Betrachtung folgt in V. 11—13 die Bitte und der Ausdruck der Zuversicht auf ihre Erfüllung: Gottes Liebe und

Gerechtigkeit möge und wird sich in den Führungen der Seinen, in dem Schutze, den er ihnen gewährt, und dem Untergange der Bösen entfalten.

Ziehen wir die Überschrift, wozu wir hier ganz besonderen Grund haben, mit in den Bereich des Ps. hinein, so vollendet sich die Betrachtung in der Zehnzahl, die durch die Fünf halbirt wird. Die auf dem Grunde des Mosaischen Segens sich erhebende Bitte und Zuversicht wird von der Dreizahl beherrscht.

Der Ps. ist seinem Inhalte nach nahe verwandt mit Ps. 11 und Ps. 14, mit dessen Eingange sich der seine auch im Ausdrucke nahe berührt. An eine individuelle Veranlassung ist nicht zu denken. Der S. redet für die Gottesfürchtigen und in ihrem Namen. Schon Luther bemerkt in den Summarien: dieser Psalm ist ein Lehrpsalm.

In der Überschrift: dem Sangmeister, von dem Knechte des Herrn, David, zieht das: von dem Knechte des Herrn, um so mehr die Aufmerksamkeit auf sich, da es in den Überschriften außerdem nur noch einmal, in Ps. 18, 1, vorkommt, und dort in deutlicher Beziehung auf den Inhalt, und da es in unverkennbarem Zusammenhange mit dem Anfange des Ps. steht. Es weist wie das entsprechende: „der Mann, welcher hochgestellt ward, der Gesalbte des Gottes Jakob" in 2 Sam. 23, 1, auf die Würde der Person insofern hin, als in ihr die Bürgschaft für die Bedeutung ihres Wortes gegeben war: der Knecht Gottes redet nicht sein Wort, sondern Gottes Wort, nicht aus eigenem Willen, sondern getrieben vom heiligen Geiste, 2 Petr. 1, 21. „Der Geist des Herrn redet durch ihn und sein Wort ist auf seiner Zunge" 2 Sam. 23, 2. Der Eingebung des Frevels an den Bösen, daß Gott nichts auf Erden, tritt die Eingebung Gottes an seinen Knecht entgegen, daß Gott Alles auf Erden.

V. 2. „Der Gottesspruch des Frevels an mich den Bösen im Inneren meines Herzens;" nicht ist Furcht Gottes vor seinen Augen. In dem ersten Gl. führt d. S. den Bösen redend ein. Er will den Gedanken ausdrücken, daß der Böse den Eingebungen der Sünde wie Gottessprüchen lauscht. Diesen Gedanken kleidet er nun so ein, daß er durch eine ironische Nachahmung der einleitenden Worte in den Reden der Propheten, namentlich Bileams, in Num. 24, 3, auf dessen einleitende Worte er auch in 2 Sam. 23, 1, so gut wie ausdrücklich hinweist, vgl. über Bileam S. 133, hier den Gottlosen ein Decret seines Gottes, des Frevels, anführen läßt. Es sollte eigentlich der Gottesspruch folgen, nach Ps. 14, 1: „es ist kein Gott," oder nach Ps. 10, 11: „Gott vergißt, verbirgt sein Antlitz, siehet nicht ewig." Allein d. S. überläßt es dem Leser, den Inhalt des Spruches aus dem zweiten Gliede zu entnehmen: er hebt es vorerst nur nachdrücklich hervor, daß der Böse die Eingebungen der Sünde, das was sie auf religiösem Gebiete dictirt, für Orakel hält. Das נאם heißt nicht Ausspruch überhaupt, sondern Gottesspruch, Orakel. Das פשע vertritt die Stelle Jehovahs. Das: „dem Bösen" entspricht dem: dem Knechte Gottes, wie der S. sich selbst in V. 1 bezeichnet hatte, oder dem: der Hörer göttlicher Rede, u. s. w. bei Bileam. In dem: dem Bösen, redet der Böse, wie die Propheten in ihren Einleitungen, wie Bileam und wie David in 2 Sam. 23, 1 und hier in V. 1, von sich in der dritten Person, in dem: im Inneren meines Herzens, wie Bileam, und David in 2 Sam. 23 in dem gleich Folgenden, in der ersten, was gar keine Schwierigkeit hat, da das: dem Bösen, der Sache nach ja so viel ist als: an mich, den Bösen. Durch diese Bemerkung ist die ganz verwirrende Beziehung des: im Inneren meines Herzens, auf d. S. beseitigt, gegen welche schon die Parallelst.: „es spricht der Böse in seinem Herzen: es ist kein Gott," Ps. 14, 1,

und: „er spricht in seinem Herzen: ich werde nicht wanken, von Geschlecht zu Geschlecht bin ich, der nicht im Unglück," Ps. 10, 6, „er spricht in seinem Herzen: Gott vergißt," Ps. 10, 11 entscheiden, und ebenso wird dadurch der Neigung die Wurzel abgeschnitten statt לבי zu lesen לִבּוֹ, sein Herz, womit man nichts gewinnt, als daß man von dem Ausspruche De Wette's: „der Sinn hinkt," getroffen wird. Denn es fehlt dann an jeder Bezeichnung, daß der Gottlose hier redend auftritt, und eine solche ist doch durchaus erforderlich. — Nach dem Vorgange Luther's, welcher übersetzt: es ist von Grund meines Herzens von der Gottlosen Wesen gesprochen, ist der Sinn dieses ersten Gl. von vielen Ausl. gänzlich mißverstanden worden, z. B. von De Wette: ein Spruch von der Bosheit des Frevlers ist mir im Herzen. Diese Erkl. erweist sich als falsch, wohin man nur den Blick wendet. Schon was De Wette selbst bemerkt, spricht ihr das Urtheil: „die erste Hälfte d. V. ist eine Art von Ankündigung, obschon nur von einem Theile des Inhaltes, und durch einen Fehler gegen den Parallelismus geht die zweite Hälfte sogleich zum Inhalte über." Der wesentliche Inhalt des Ps. ist nicht die „Bosheit des Frevlers," sondern das: „ist Gott dein Freund und deiner Sachen, was kann dein Feind, der Mensch, groß machen?" Grade bei dem ersten Theile, in welchem der S. nur darlegt, was vor Augen liegt, und was sich ohne göttliche Offenbarung leicht erkennen läßt, ist das נאם nicht passend. Der Parallelismus wird durch diese Erkl. ganz aufgehoben, und das: keine Gottesfurcht ist vor seinen Augen, nimmt sich, als Anfang betrachtet, kahl aus und klingt matt. Ferner, diese Erkl. nimmt das פשע als das Object der Rede: Spruch von der Bosheit. Dagegen aber bezeichnet der auf das so sehr häufig vorkommende נאם regelmäßig folgende Genitiv ohne Ausnahme den Redenden, und zwar gewöhnlich den himmlischen Urheber des Ausspruches,

den menschlichen nur in Num. 24, 3 und den auf d. St. ruhenden St. 2 Sam. 23, 1 und Prov. 30, 1. Dieser Grund ist schon allein zur Entscheidung hinreichend. Auch in dem שירת דודי in Jes. 5, 1, auf das sich De Wette als analog beruft, ist der Genitiv ein solcher des Urhebers, nicht von meinem Geliebten, sondern meines Geliebten: das Lied, das dem Geliebten gewidmet, zu seiner Ehre gesungen wird, hat ihn selbst, der durch den Mund seines Propheten redet, zum Urheber. Dann faßt diese Erkl. ungrammatisch das לרשע als Umschreibung des Genit. auf, da der Genit. nur dann auf diese Weise umschrieben werden darf, wenn der Stat. constr. nicht stehen kann, wie hier, wenn der Sinn ausgedrückt werden sollte: ein Frevel des Bösen, was aber hier gar nicht passen würde. Vgl. Ew. kl. Gr. § 517. Das: im Inneren meines Herzens, was bei uns. Erkl. so bedeutungsvoll ist: im tiefsten Inneren des Bösen erläßt der Frevel, der dasselbe in Beschlag genommen, seine Orakel, wird bei dieser Erklärung ganz matt und bedeutungslos, und kommt nie in ähnlichem Zusammenhange vor. Es wird losgerissen von den schon angeführten, so offenbar entsprechenden Parallelst., Ps. 14, 1 u. s. w., losgerissen zugleich von den Augen hier und in V. 2, dem Munde in V. 4. Endlich, diese Erkl. läßt die so deutliche Beziehung auf die Überschrift der Weissagungen, und die Parallelst. 2 Sam. 23, 1 ganz außer Augen, und ebenso die Beziehung auf die Überschrift hier. Der Gottesspruch der Sünde an den Bösen steht dem Gottesspruch Jehovahs an den Knecht Jehovahs David, entgegen, wie er in diesem Ps. mitgetheilt wird. Hoffentlich wird diese vollständige Darlegung der Bedenken gegen die gangbare Auslegung dazu dienen, sie völlig zu beseitigen, um so mehr, da die bisherigen Mängel der andern durch uns. Fassung ders. beseitigt sind. Dem ersten Gl., sobald der Grundgedanke dess. ins Auge gefaßt, und von der Einkleidung abgesehen wird,

vollkommen parallel ist das zweite: das Herz des Frevlers ist voll von den gottesleugnerischen Eingebungen der Sünde, vor seinen Augen ist kein Schrecken Gottes, kein Schrecken vor Gott, s. v. a. die Furcht vor Gott ist nicht dasjenige, worauf er bei seinen Handlungen den Blick richtet, wodurch er sich bei ihnen leiten läßt. Vgl. Ps. 26, 3.

V. 3. Denn er schmeichelt sich in seinen Augen in Bezug auf das Finden seiner Sünde, das Hassen. Es wird hier der Grund angegeben, weshalb die Furcht vor Gott keinen bestimmenden Einfluß auf die Handlungen des Bösen ausübt. Er sucht durch allerlei Illusionen den Gedanken, daß Gottes vergeltende Gerechtigkeit seinen Frevel heimsuchen werde, zu ersticken. Das החליק, eig. glattmachen, sonst mit dem Accus.: seine Zunge, oder seine Worte, schmeicheln, vgl. zu Ps. 5, 10, hier, wie Prov. 29, 5 in der Bed. glatt handeln, blanditüs uti, mit אל der Person, gegen welche glatt gehandelt, der geschmeichelt wird, wie in der angef. St. der Prov., wo das Lästige, Verderbliche der Handlung bezeichnet werden soll, mit על. Die Selbsttäuschungen, denen sich der Böse überläßt, können sich nicht etwa auf seine sittliche Beschaffenheit beziehen, denn wie Sachs richtig, obgleich in falscher Anwendung bemerkt, „nicht der Frevler, wie er sich selbst beschwatzt, der Scheinheilige wird im ganzen Ps. bezeichnet, sondern der eigentliche Bösewicht.“ Sie gehen vielmehr auf seine Macht und Klugheit, auf seine Virtuosität im Sündigen, durch die er jedem Angriffe gewachsen und selbst der Rache des zürnenden Gottes unzugänglich zu seyn glaubt. Er spricht mit den Gottlosen bei Jes. in C. 28, 15: „wir haben einen Bund geschlossen mit dem Tode, und mit der Hölle geschlossen einen Vertrag, wenn eine Geißel fluthend einhergeht, so wird sie uns nicht treffen, denn wir machten Lüge zu unserer Zuversicht, und durch den Trug sind wir geborgen.“ Das: in

seinen Augen, bezieht sich auf das: vor seinen Augen. Weil er sich in seinen Augen schmeichelt, durch die Künste der Schmeichelei und Selbsttäuschung die Einbildung der Sicherheit bei sich hervorruft, ist keine Gottesfurcht vor seinen Augen. Die letzten Worte weisen hin auf das Gebiet, auf dem sich die Selbsttäuschung und Schmeichelei bewegt, auf das, worauf es dabei abgesehen ist. In Bezug auf das Finden seiner Sünde, das Hassen, ist s. v. a. meinend, daß Gott seine Sünde nicht hassend finden, nicht bestrafen werde. Die Redensart מצא עון erläutert sich aus Gen. 44, 16, wo die Söhne Jakobs, nachdem der Becher in dem Sacke Benjamins gefunden worden, sprechen: „Gott hat gefunden die Sünde seiner Knechte." Hienach findet Gott die Sünde, wenn er sie heimsucht und straft. Das hassen wird hier hinzugefügt, um die Qualität des Findens näher zu bezeichnen, und somit jede Zweideutigkeit zu beseitigen. — Das Richtige würde in der Ausl. d. V. nicht so vielfach verfehlt worden seyn, wenn man die Grundstelle Deut. 29, 18, wo es von dem Bösen heißt: „und es geschieht, wenn er die Worte dieses Fluches hört, so segnet er sich in seinem Herzen sprechend: „Friede wird mir seyn, wenn ich in der Bosheit meines Herzens wandele," schärfer ins Auge gefaßt hätte, und ebenso die Parallelst. in den Ps. selbst, wie die Ps. 10, 6. Unter denjenigen, welche in der Beziehung des אליו auf den Frevler mit uns übereinstimmen, erkl. Mehrere: um zu vollbringen seine Sünde, um zu hassen, „um durch sein Vergehen seinen Haß gegen Gott, oder die Menschen zu befriedigen." So Luther: „daß sie ihre böse Sache fördern und andere verunglimpfen." Allein das מצא עון kommt nie so vor, bei dem Hassen vermißt man das Object, und hassen kann nicht stehen f. den Haß befriedigen. Andere erkl.: in Rücksicht des Findens seiner Schuld, und das hassen, s. v. a.: er ist so in der Selbsttäuschung befangen, daß er nicht zur Erkenntniß seiner Sünd-

haftigkeit gelangen, und sie also auch nicht hassen und ablegen kann. Dagegen spricht aber, daß das מצא עון nie heißt: zur Sündenerkenntniß gelangen, und noch mehr, daß durch diese Erkl. der ganze Charakter des Bösewichtes, wie er in diesem Ps. gezeichnet ist, verletzt wird: wir haben es hier mit einem frechen Sünder zu thun, der gar nicht daran denkt, für seine Sünde Feigenblätter zu suchen. Mehrere beziehen das Suff. in אליו auf Gott, Köster: „denn er schmeichelt ihm mit seinen Augen, daher er seine Schuld entdeckt, sie haßt," Tholuck: „denn sie schmeicheln Gott nach ihrem Bedünken, um ihre böse Sache desto sicherer zu begehen, und ihrem Hasse den Zügel schießen zu lassen." Allein bei dieser Auffassung wird der Charakter des Bösen noch gröber verletzt; mit dem: in seinen Augen, ist man bei ihr in sichtbarer Verlegenheit; Tholuck's Auffassung der letzten Worte ist schon früher bestritten worden, und die von Köster greift aus dem Gebiete der ersten Strophe in das der zweiten herüber, und schlägt der Anfechtung auf den Mund, ehe sie zu Worte gekommen. Da muß man mit Hiob rufen: Gewalt!

V. 4. Die Worte seines Mundes sind Bosheit und Trug, er höret auf verständig zu handeln, Gutes zu thun. Das: er höret auf, erkl. sich aus einem stillschweigenden Gegensatze: statt daß er aufhören sollte, zu sündigen, vgl. das חדלו הרע Jes. 1, 16. Das להשכיל heißt klug, vernünftig handeln, vgl. zu Ps. 14, 2, und das להיטיב ist ihm nicht untergeordnet — Luther fälschlich: sie lassen sich auch nicht weisen, daß sie Gutes thäten —, sondern coordinirt, ebenso wie in V. 3 der zweite Infin. mit ל dem ersten.

V. 5. Auf Bosheit sinnet er auf seinem Lager, er stellt sich auf einen Weg nicht gut, Böses scheut er nicht. Das: auf seinem Lager, weist hin auf die Stärke der bösen Neigung. Die Leidenschaft beherrscht ihn so, daß sie

ihm

ihm den Schlaf raubt. Wie wird es da der wehrlosen Unschuld ergehen? Das scheinbar schwache: ein Weg nicht gut, und: Böses verwirft er nicht, erhält seine Stärke durch den stillschweigenden Gegensatz gegen das, was der Gottlose nach dem Gesetze Gottes thun sollte.

Dem Bösen und dem, was der Gerechte von ihm zu fürchten, stellt der S. in Ausführung des: und nun worauf soll ich hoffen? Meine Hoffnung steht auf dich, in V. 6—10 plötzlich und in unvermitteltem Contraste den Herrn entgegen, mit dem, was der Gerechte von ihm zu hoffen hat. Calvin: „wenn gleich eine traurige und furchtbare Verwirrung sich zeige, die wie ein weiter Abgrund die frommen Gemüther verschlingen könne, so ist David nichts desto weniger fest überzeugt, daß die Welt voll sey von Gottes Güte und Gerechtigkeit, und daß Himmel und Erde von ihm regiert werden."

V. 6. Herr, in den Himmel reicht deine Güte, deine Treue bis zu den Wolken. Das בהשמים kann nur heißen: im Himmel, und die gangbare Erkl.: bis an den Himmel, ist als willkürlich zu verwerfen. Das aber ist richtig, daß der Sache nach das: im Himmel s. v. i. als: selbst noch im Himmel, und das: bis zum Himmel, einschließt und voraussetzt, vgl. Ps. 57, 11: „denn groß bis zum Himmel ist deine Gnade und bis zu den Wolken deine Wahrheit." In der ganzen Schilderung erhebt sich die Rauch- und Feuersäule der göttlichen Herrlichkeit von der Erde zum Himmel, so daß das: im Himmel, nur dann passend ist, wenn es das: bis zum Himmel, einschließt. Ganz natürlich. Denn der S. stellt das Trostbild dem Schreckbild auf seinem eignen Gebiete entgegen. Auf der Erde wüthet die Bosheit der Gottlosen, werden die Gerechten geängstigt; dem vergeblich himmelanstrebenden Hochmuth, vgl. das: „dessen Haupt sey im Himmel," Gen. 11, 4, und das: „sie setzen ihren Mund in den Himmel," Ps. 73, 9,

stellt d. S. die göttliche Herrlichkeit entgegen, welche sich wirklich riesengroß von der Erde bis zum Himmel erhebt, so daß hoffnungslos der Mensch der Gottesstärke weichen muß. Die Liebe und die Treue Gottes werden speciell genannt, als die Eigenschaften, welche den Seinen seine Hülfe verbürgen. Ihre Größe hält d. S. gleich einem undurchdringlichen Schilde allen Angriffen auch der vollendetsten und mächtigsten Bosheit entgegen. Jo. Arnd: „In allen Trübsalen, sie sind so hoch, so tief, so breit und lang als sie wollen, so ist doch Gottes Gnade und Wahrheit noch größer und höher."

V. 7. Deine Gerechtigkeit ist wie Berge Gottes, deine Gerichte sind große Fluth, Menschen und Vieh hilfst du, o Herr. Mit der Liebe und Treue verbindet der S. die Gerechtigkeit Gottes. Diese kommt hier, wie der Parallelismus mit den Gerichten zeigt, nicht etwa insofern in Betracht, als sie die Verheißungstreue involvirt, so daß צדקה der Sache nach = אמונה, sondern als die Eigenschaft, nach der Gott einem jeden vergilt nach seinen Werken, dem Gerechten Heil gibt, über den Bösen Elend verhängt. Ist Gott unendlich gerecht, so können die Rechtschaffenen gutes Muthes seyn, die Bösen aber müssen zittern, je größer ihre Bosheit, desto sicherer ist ihr Verderben. Mit den Bergen soll nach Mehreren die göttliche Gerechtigkeit wegen ihrer Festigkeit verglichen werden. So Luther: „stehet wie die Berge Gottes." Jo. Arnd: „sie stehet fest wie die Berge Gottes, d. i. unbeweglich, stark, unüberwindlich, wie Gott der Herr die Welt mit Bergen befestigt hat, also daß in keines Potentaten Gewalt ist, die gewaltigen Gebirge aufzuheben und an einen andern Ort zu setzen: ebenso ist's nicht möglich, Gottes Gerechtigkeit umzustoßen, sie wird gewißlich ergehen über alle Menschen, wenn Gott den Erdkreis richten wird mit Gerechtigkeit." Allein nach den parallelen Gliedern ist der Vergleichungspunkt

vielmehr die Größe und Höhe. Die Berge Gottes sind allerdings die höchsten Berge, doch nicht schlechthin und ohne weiteres, sondern insofern, als sie Gottes Schöpfermacht am lautesten predigen. Obgleich die ganze Natur von Gott geschaffen, so wird ihm doch vorzugsweise dasjenige beigelegt, was, durch Größe und Herrlichkeit vor allem seines Gleichen erhaben, den Gedanken an seine Herrlichkeit besonders hervorruft. So werden in Ps. 80, 11 die Cedern als die Könige der Bäume genannt die Cedern Gottes (Gen. 13, 10 gehört nicht dahin; denn dort ist nicht die Rede von einem Garten Gottes, sondern von dem Garten des Herrn, dem von dem Herrn gepflanzten und nach C. 2, 10 reichlich bewässerten Paradiese). Hier steht das: wie die Berge Gottes, offenbar mit besonderem Nachdruck: das Verglichene erhält zugleich die Bürgschaft für die Wahrheit des Vergleiches. Der die höchsten Berge geschaffen, von dessen Gerechtigkeit dürfen wir nichts Irdisches und Menschliches gedenken. Sie würden sich als Zeugen gegen uns erheben, wollten wir dieß thun. — Produkt der göttlichen Gerechtigkeit sind die Gerichte, die richterlichen Handlungen, durch die Gott die Bösen vernichtet und den Seinen hilft. Jo. Arnd: „Solche Gerichte Gottes werden alle Tage geübt auf Erden, wenn man mit Fleiß Acht darauf hat.“ Nach mehreren Auslegern soll hier die Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit der göttlichen Gerichte bezeichnet werden. Allein schon die Worte verschmähen diesen Sinn. Denn תהום heißt nie Abgrund, Tiefe, immer Fluth, und der Zusammenhang erfordert mit Nothwendigkeit den Begriff der Unermeßlichkeit. Der Fluth menschlicher Bosheit steht die große Fluth, der weite Ocean — von diesem das תהום רבה an der einzigen St., wo es außerdem vorkommt, Gen. 7, 11 — der göttlichen Gerichte entgegen. — In den letzten Worten: Menschen und Vieh errettest du, o Herr, kehrt d. S. zurück zu

der göttlichen Liebe, mit deren Schilderung er begonnen, und deren Preis er bis zu V. 10 fortsetzt. Zu dem „Menschen" bemerken Mehrere mit unzeitiger Vergleichung von Matth. 5, 45 „Gerechte und Ungerechte." Der Gegensatz ist hier der allgemeine von Menschen und Vieh; wollte aber der S. die Menschen, die sich der göttlichen Hülfe und Rettung erfreuen, näher bezeichnen, so würde er nach V. 11 die Gott kennen und die Rechtschaffenen nennen. Gottes Güte gegen die Bösen, die sie zur Buße locken soll, kann nach dem Zusammenhange gar nicht in Betracht kommen. In diesen gehört nur solches, was in der Anfechtung, die durch die Herrschaft des Bösen auf Erden hervorgerufen worden, Trost gewähren kann. Zu welchem Zwecke hier des Viehes gedacht wird, zeigt das: kauft man nicht zwei Sperlinge u. s. w. und das: „kein Sperling fällt, Herr, ohne deinen Willen. Sollt ich mein Herz nicht mit dem Troste stillen, daß deine Hand mein Leben hält." „Gott will uns dadurch trösten und unsern Glauben stärken, daß er vielmehr für uns sorge." Jo. Arnd. Das etwas seltsame: du errettest, macht es wahrscheinlich, daß d. S. anspielt auf den großen Erweis der rettenden Liebe Gottes bei der Sündfluth, bei der neben dem gerechten Noah die ganze Thierwelt errettet wurde, vgl. Gen. 6, 19, und eine solche Beziehung anzunehmen, liegt um so näher, da auf die Fluth auch in Ps. 29, 10. 32, 6 angespielt wird, da auch das תהום רבה auf jene Begebenheit zurückweist, in der sich die Gerichte Gottes wirklich als große Fluth darstellten, und da auch in V. 9 sich eine Anspielung auf die Genes. findet.

V. 8. Wie herrlich ist deine Güte, o Gott, und Menschenkinder trauen auf den Schatten deiner Flügel. Das יקר eig. kostbar. Jo. Arnd: „David freut sich der Güte und Gnade Gottes, und vergleicht sie einem edlen, theuren, köstlichen Schatz." Der allgemeine Gottesname steht

hier, weil der Gegensatz zwischen Gott und Mensch ausgedrückt werden soll. Gott und Mensch, welch ein Abstand! Wie groß und herrlich muß die göttliche Liebe seyn, welche die unendliche Kluft zwischen beiden ausfüllt, bewirkt, daß die schwachen und elenden Sterblichen Gegenstand seines Schutzes und seiner zärtlichen Sorge sind. Vgl. Ps. 8. Das Vertrauen kommt hier insofern in Betracht, als Gott dazu Grund und Recht gibt. Es soll nur im Allgemeinen hervorgehoben werden, daß Menschenkinder auf Gott vertrauen dürfen. Die Art in der Gattung, die hier nicht näher bezeichnet wird, sind die Gerechten. Das חסה mit ב heißt immer: vertrauen auf, ein flüchten unter. Weil der Schatten Schutz gegen die Hitze gewährt, so steht er nicht selten als bildliche Bezeichnung des Schutzes überhaupt. Das hier nur angedeutete Bild der Flügel wird ausgeführt in Deut. 32, 11 und in Matth. 23, 37.

V. 9. Sie werden trunken von dem Fette deines Hauses, und mit dem Strome deiner Wonne tränkst du sie. Es wird hier noch weiter ausgeführt, was die göttliche Güte den Knechten Gottes ungeachtet aller Machinationen der Bösen gewährt. Der Reichthum der göttlichen Gnaden und Gaben wird in beiden Gl. unter dem Bilde eines reichlichen Trankes dargestellt, den er ihnen darreicht. Denn daß nicht etwa im ersten Gl. diese Gnaden unter dem Bilde von Speisen dargestellt werden, womit er sie sättigt, erhellt aus dem רוה, eig. benetzt werden, vgl. Ps. 23, 5. Das Fett muß demnach als bildliche Bezeichnung der herrlichen Gaben Gottes genommen werden, Vulg. ab ubertate domus tuae, Luther: von den reichen Gütern deines Hauses, weit richtiger, wie neuere Ausl., welche sehr prosaisch bemerken, Fett werde hier mehr trinkbar, als eßbar aufgefaßt! Das Haus Gottes ist hier weder, wie Mehrere ungereimt erklären, die Welt, die nie so

genannt wird, noch ist es, wie Andere annehmen, dieselben, welche an den Parallelst. eine zu materielle Auffassung sich zu Schulden kommen lassen, „bloßes Bild eines göttlichen Vorrathshauses," sondern es ist hier, wie überall, das Nationalheiligthum, das Zelt der Zusammenkunft, in welchem die Knechte des Herrn geistlich bei ihm wohnen, und wo sie mit zärtlicher hausväterlicher Liebe von ihm versorgt werden. Vgl. zu Ps. 15, 1. 23, 6. 24, 3. 27, 4. 5. 65, 5. Der Sache nach richtig Mich.: ecclesiae tuae. Denn das Haus Gottes war die Abschattung der Kirche. — In dem zweiten Gl. wird, wie es scheint, angespielt auf Gen. 2, 10: „Und ein Strom ging aus von Eden (Wonne) zu tränken den Garten," worauf auch Jo. 4, 18. Ez. 47. Sach. 14, 8 hinweisen, Stellen, in denen der Gedanke, die ganze Erde solle der Segnungen des Reiches Gottes theilhaftig werden, dargelegt wird unter dem Bilde eines Stromes, der, von Jerusalem ausgehend, seine todten und trockenen Umgebungen erquickt. Vgl. Christol. Th. 2. S. 367 ff. In dem Strome, welcher einst zum Besten des Menschen das Wonneland der Urzeit tränkte, erblickt d. S. das Vorbild der Wonneströme, womit Gottes Liebe noch fortwährend die Seinen erquickt.

V. 10. Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Lichte sehen wir Licht. Der V. bestätigt den Inhalt des vorigen und führt ihn auf seinen Grund zurück. Gott ist die Quelle des Lebens, in ihm hat das nackte Leben, und das, was eigentlich diesen Namen verdient, vgl. über das חיים zu Ps. 16, 11, seinen Ursprung, wie schon in Deut. 30, 20 von Gott zu Israel gesagt wird: er ist dein Leben; wer nicht aus ihm, der alleinigen Quelle des Lebens, dasselbe schöpft, verliert es, trotz aller menschlichen Hülfsmittel zu seiner Erhaltung und Gewinnung, die er besitzt, wem dagegen diese Quelle zu Gebote steht, dem vermag nicht die Bosheit der ganzen Welt das Leben zu

entziehen, er wird am Leben erhalten und mit Wonne getränkt, vor seinen Widersachern, Ps. 23, 5. Das Licht ist hier wie gewöhnlich, vgl. zu Ps. 27, 1, bildliche Bezeichnung des Heiles, das: in deinem Lichte sehen wir Licht, einfach s. v. a.: durch dein Heil sehen wir Heil. Da das Heil allein Gottes ist, so kann die Welt mit allen Mitteln, die ihr zu Gebote stehen, es weder geben, noch nehmen, und im Angesichte der vollendetsten Bosheit spricht der Gerechte: ist Gott für mich, so trete gleich Alles wider mich. Obgleich die Worte ihre Wahrheit auch auf dem geistlichen Gebiete haben, so ist doch zunächst, wie in Hi. 29, 3, an das äußere Heil zu denken. Dieß zeigt der Zusammenhang, nach dem zunächst nur von solchem die Rede seyn kann, was durch die menschliche Bosheit scheinbar gefährdet wird, dieß der Parallelismus mit dem Leben, dieß die Vergl. von V. 12. Diejenigen, welche unter dem Lichte das Licht der Erkenntniß verstehen, reißen die Worte gewaltsam aus dem Zusammenhange heraus und zerstören die Gliederung des Psalmes.

Der S. hatte bisher im Allgemeinen die menschliche Bosheit, und was die Gerechten an ihrem Gott haben, betrachtet. Jetzt tritt er der Noth und Anfechtung näher, welche diese allgemeine Betrachtung veranlaßt hatte. Er bringt die beiden Seiten des Gegensatzes, die er bisher einfach sich gegenübergestellt, in Berührung und Conflict mit einander, bittet Gott, daß er seine Liebe und Gerechtigkeit in den Führungen der Seinen und namentlich gegen ihn entfalten, und ihn von den Bösen erretten möge, und sieht zum Schlusse im Geiste diese Bitte erfüllt, die Bösen vernichtet.

V. 11. Erhalte deine Güte denen, die dich kennen, und deine Gerechtigkeit den Rechtschaffenen. Das מְשֹׁךְ ziehen, in die Länge ziehen, verlängern. Die Erkenntniß Gottes hat die Liebe Gottes und das Leben in ihm zu ihrer

Grundlage. Wahre und wesenhafte Erkenntniß Gottes findet sich nur in einem gottergebenen und geheiligten Gemüthe. Vgl. 1 Sam. 2, 12. Jerem. 22, 16. Tit. 1, 16. 1 Joh. 2, 3. 4, 8. Die Gerechtigkeit Gottes steht auch hier nicht in specieller Beziehung auf die Bundestreue, sondern kommt insofern in Betracht, als Gott nach ihr Jedem das Seine gibt, vgl. zu V. 6. Über die Rechtschaffenen vgl. zu Ps. 33, 1.

V. 12. Nicht treffe mich der Fuß des Hochmuthes, und die Hand der Bösen verjage mich nicht. Der Fuß kommt über jemanden f. er wird untergetreten, gewaltsam unterdrückt und bewältigt. Die Hochmüthigen erscheinen als der personificirte Hochmuth. Daß man bei dem: die Hand der Bösen mache mich nicht fliehen, nicht ergänzen darf: aus meinem Lande, daß es vielmehr s. v. ist als: ich möge nicht vor ihm das Feld räumen, das Weite suchen müssen, wie es David in der Saulischen und Absalomischen Zeit begegnete, vgl. Ps. 11, 1, erhellt aus dem Parallelismus und aus dem Gegensatze in V. 13. Auf demselben Platze, wo die Feinde ihn unterzutreten und flüchtig zu machen gedachten, sieht dort d. S. sie ohnmächtig und elend daliegen.

V. 13. Dort fallen die Übelthäter, sind hingeworfen und können nicht aufstehen. Der S. erhält vom Herrn die Zusicherung der Erhörung, und sieht im Geiste seine Feinde schon gedemüthigt. Das שָׁם heißt immer dort, nie alsdann, vgl. zu Ps. 14, 5. Das Richtige sah schon Calvin: „während die Gottlosen in ihrem Glücke stolz sind, klatscht die Welt ihnen Beifall. David sieht aber von der hohen Warte des Glaubens von fern ihren Untergang, und spricht ihn mit solcher Zuversicht aus, als wenn er schon ganz nahe wäre.“ Zu den letzten W. vgl. Ps. 18, 39 und Prov. 24, 16: „Siebenmal fällt der Gerechte und stehet auf, aber die Bösen kommen zu Falle durch's Unglück.“

## Psalm 37.

Der Inhalt des Ps. ist zusammengedrängt in den beiden ersten Versen: „erzürne dich nicht gegen die Bösewichter, beneide nicht die Übelthäter, denn wie Gras werden sie schnell abgeschnitten, und wie grünes Kraut verwelken sie.“ Er begegnet der Versuchung sich selbst zu helfen, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, wider die Bosheit mit Bosheit zu kämpfen, welche dem Gerechten daraus entsteht, daß der Böse oft gedeiht, während er daniederliegt, und zwar also, daß er unter den verschiedensten Wendungen und Bildern zeigt, wie der Ausgang den Gerechten und den Bösen scheide, wie Gott zu seiner Zeit sicher einem jeden vergelte nach seinen Werken, dem Bösen Untergang, dem Gerechten Heil, so daß das alleinige und zugleich das sichere Mittel für den Gerechten zum Heile zu gelangen das sey, daß er auf den Herrn vertraue und nicht müde werde Gutes zu thun.

Daß wir uns nicht bemühen dürfen, einen „Ordnungsplan“ für d. Ps. zu entwerfen, daß im Wesentlichen das Urtheil von Amyraldus richtig seyn muß: „es ist in ihm von David beinahe keine Ordnung beobachtet worden, kein Zusammenhang der Theile, außer daß ein und dieselbe Sache unter den verschiedensten Wendungen und in den mannigfachsten Variationen in ihm behandelt wird, die alle ziemlich auf dasselbe hinauskommen, obgleich jede derselben sich ihrer eigenthümlichen Anmuth erfreut, so daß sie nicht anders unter einander zusammenhängen, wie mehrere Edelsteine oder Perlen, welche an einem Faden aneinandergereiht ein Halsband bilden,“ zeigt schon die alphabetische Anordnung, vgl. die Bem. in der Einl. zu Ps. 25. Auf dasselbe Resultat führt auch die unbefangene Betrachtung des Inhaltes, sie bestätigt überall die Bemerkung

der Verleb. B.: „Es wird darin einerlei mehrmals wiederholt und fleißig eingeschärft, damit man des nöthigen Inhaltes unvergessen bleiben, und die Frommen solchen immer im Munde und Herzen haben möchten.“ Endlich wird diese Ansicht auch durch die Thatsache bestätigt, daß die Proverbien kaum zu irgend einem Psalme so viele wörtliche Beziehungen und Anklänge darbieten, als zu diesem, welche sich nur aus einer inneren Verwandtschaft desselben mit der Salomonischen Spruchdichtung erklärt, deren Davidische Wurzel und Grundlage uns hier vor Augen liegt. — Die Darstellung ist sehr klar, einfach und schlicht, und im Einklange mit der alphabetischen Anordnung führt auch sie uns darauf, daß David hier zu den „Söhnen“ redet, vgl. zu Ps. 34, denen Milch und nicht harte Speise dargereicht werden muß. Wir sehen auch hier, wie David sich nicht selbst gefiel in seiner Dichtung, sondern seine Stimme wandelte nach dem Bedürfnisse der Gemeinde, der er mit seiner dichterischen Gabe diente.

Ein Eingang und ein Schluß, die sich in der Siebenzahl vollenden, sondern sich durch den vorwiegend paränetischen Charakter von der Hauptmasse V. 8—33 ab, welche den Charakter der ruhigen Betrachtung und einfachen Darlegung des Thatbestandes trägt, und in der ein Ansatz zur Paränese außer zu Anfang nur einmal in V. 27 hervortritt. Die Ermahnung des Einganges wird durch die Hauptmasse begründet, und die Ermahnung des Schlusses wächst aus ihr hervor.

Was die alphabetische Anordnung betrifft, so sind jedem Buchstaben in der Regel zwei Verse zugetheilt. Es finden sich aber auch hier mehrere Unregelmäßigkeiten vor, welche schon die Analogie aller alphabet. Psalmen zu tilgen verbietet, vgl. zu Ps. 25, und noch mehr der Umstand, daß die nähere Betrachtung überall bei ihnen auf Plan und Absicht hinführt. Drei Buchstaben ist nur ein V. zugetheilt, V. 7. 20. 34, dagegen hat

ein Buchstabe, V. 27, drei Verse, und ein Buchstabe, das ע, fehlt. Der Strophe, welche mit ר beginnen sollte, ist ein ו vorgesetzt. Dieser Thatbestand erklärt sich auf folgende Weise. Es ist nicht zufällig, daß wir in den alphabetischen Psalmen so oft zugleich die Zehnzahl eine bedeutende Rolle spielen sehen. Sie ist ebenso wie das Alphabet die Signatur des Vollendeten, in sich Abgeschlossenen. Der Zehnzahl nun wollte d. S. auch hier eine Stellung einräumen. Das Ganze sollte sich in vier Dekaden vollenden. Zu diesem Zwecke mußten die 44 Verse, welche sich ergaben, sobald jedem Buchstaben zwei Verse zugetheilt wurden, einen Abbruch erleiden. Der S. wollte aber hiebei nicht willkührlich verfahren; er wollte nur da abkürzen, wo ein innerer Grund zur Abkürzung vorlag. In drei Fällen bot sich ein solcher sofort dar. Zur Erlangung der Siebenzahl in Eingang und Schluß mußte jedesmal eine Buchstabenstrophe um einen Vers verkürzt werden, absichtlich wurde dieß Loos im Eingange der letzten, im Schlusse der ersten zugetheilt, so daß die beiden unvollkommenen Strophen sich aneinanderschließen, die zweite Sieben an die erste, deren Inhalt in ihr wieder aufgenommen wird, sich anreiht. Ein dritter Fall lag in V. 20 vor. Die Mitte des Ganzen, die Hälfte der Vierzig, durfte nicht unbezeichnet bleiben, und nicht in die Mitte einer Strophe fallen. Jetzt hätte es, um die Zahl 40 zu erlangen, nur noch der Abkürzung einer Strophe bedurft. Allein ein Fall, wo eine solche durch die Sache indicirt war, lag nicht ferner vor. Zudem bot ein Buchstabe, ע, dem Verf. keinen passenden Anfang dar. So suchte er sein Ziel also zu erreichen, daß er diesen Buchstaben wegließ, dagegen dem unmittelbar vorhergehenden, פ, drei Verse zutheilte, in unverkennbar absichtlichem Gegensatze zugleich gegen die drei Buchstaben mit einem Verse, und in kunstvollem Bau, so daß zwei Verse von gewöhnlicher Länge einen dritten von ungewöhnlicher umschließen. Endlich,

daß das ל vor der Strophe mit ן derselben nicht zufällig angeflogen ist, wird schon daraus wahrscheinlich, daß diese Strophe grade die letzte ist. Indem es dieselbe in Verbindung mit dem Vorhergehenden setzt, bezeichnet es ihren Inhalt als das Resultat aus demselben, die Summe und Quintessenz der ganzen Rede.

Die Gründe, welche man gegen den Davidischen Ursprung dieses Ps. vorgebracht hat, sind von keiner Bedeutung, und erledigen sich durch das schon zu Ps. 25 Bemerkte. Wenn man geneigt ist, Jeremias für den Erfinder der alphabetischen Anordnung zu halten, so bedenkt man nicht, daß dieser in Form und Inhalt sich überall an Früheres anlehnt. Grade daß Jeremias, in den Klageliedern, sich der alphabetischen Anordnung bedient, zeigt, daß er in dieser Beziehung ältere bedeutende Vorbilder hatte, und weist die unbegründete Behauptung der späten Entstehung der alphabetischen Anordnung entschieden zurück.

Für David als Verf. spricht, außer der Überschrift, die unleugbare Thatsache, daß unser Ps. schon einer Reihe von Aussprüchen in den Salomonischen Proverbien zu Grunde liegt. Dann mochten wohl wenige in Israel so aus lebendiger Erfahrung über das Thema dieses Ps. reden können, wie grade David, wenige so durch ihre göttlichen Führungen berufen seyn, der Anfechtung aus dem Glücke der Gottlosen einen Damm entgegenzusetzen. David hatte mannigfache Veranlassungen zu dieser Anfechtung gehabt: er sah den gottlosen Saul, den thörichten Nabal, die verderbte Partei Absaloms im Schooße des Glückes sitzen, während er im Elende schmachtete. David kannte die Anfechtung selbst aus eigner Erfahrung, obgleich Gott ihn bewahrte, daß er ihr nicht völlig unterlag, und noch zur rechten Zeit sich aufraffte. Da er Saul den Rockzipfel abschnitt, war er des: erzürne dich nicht gegen die Bösen, für einen Augenblick uneingedenk; hätte ihm nicht sein Gewissen geschla-

gen, er wäre von dem Rocke zum Herzen fortgeschritten. Noch entschiedener unterlag er der Versuchung, da er Nabal mit seinem ganzen Hause den Untergang schwor. Hätte Gott ihm nicht die Abigail entgegengesandt und durch ihre Stimme sein schlummerndes besseres Selbst aufgeweckt, er hätte an sich selbst die Wahrheit seines Ausspruches in V. 8 erfahren, daß der Zorn über die Bösen zur Theilnahme an ihrem bösen Thun hinführt. Mit tiefer Bewegung des Herzens spricht er zu ihr in 1 Sam. 25, 33: „und gesegnet sey dein Verstand, und gesegnet seyst du, daß du mir heute erwehret hast, daß ich nicht in Blutschuld gekommen bin, und mich mit eigner Hand erlöset habe." David endlich hatte aus vielfacher Erfahrung die Wahrheit des Satzes erkannt, auf den er hier die Abmahnung von der Rache gründet, daß Ruhe der sichere Weg zum Siege sey, daß wer nur seine Sache Gott befehle, sicher einen glücklichen Ausgang derselben und die Bestrafung der Bösen erleben werde. Saul mit seinem ganzen Anhange unterlag den Gerichten des Herrn und David trat an seine Stelle. In Bezug auf Nabal, dessen Geschichte für uns. Ps. ganz besonders erläuternd ist, konnte er in 1 Sam. 25, 39 sprechen: „gelobet sey der Herr, der meine Schmach gerochen hat an Nabal, und seinen Knecht enthalten hat vor dem Übel, und der Herr hat Nabal das Übel auf seinen Kopf vergolten." Schon Luther bemerkt: „Solche Exempel hat David an Saul, Ahitophel, Absalom und dergleichen wohl gesehen, welche mächtig waren in ihrem gottlosen Wesen, und ehe man sich umsah, waren sie dahin, daß man fragen und sagen mochte, wo sind sie hin?"

Die göttliche Vergeltung, auf welche David den Angefochtenen hinweist, ist hier, in Einklang mit den beiden andern Ps., die sich ex professo mit demselben Thema beschäftigen, Ps. 49 und 73, nur eine diesseitige, und vergeblich haben sich Stier u. A. bemüht, ihm Beziehungen auf eine Vergel-

tung nach den Tode aufzudringen. Zu solchen Bemühungen ist gar kein Grund vorhanden, wir haben neben dem A. T. das N. T., und eben deshalb ist Einseitigkeit im A. T. kein Mangel, sie ist vielmehr ein Vorzug, wenn nur die eine in demselben hervorgehobene Seite wirklich eine Seite der Wahrheit ist, da eben durch das ausschließliche Vorherrschen dieser einen Seite dieselbe dem Bewußtseyn viel lebhafter eingeprägt wird. Daß es sich hier um eine Seite der Wahrheit handele, hat man freilich in der neueren Zeit vielfach geleugnet; man hat die Lehre von der Vergeltung in zeitlichen Dingen für einen Jüdischen Wahn erklärt. Mit der Widerlegung dieser Ansicht brauchen wir uns aber hier nicht zu beschäftigen, da dieselbe schon in Th. 3 der Beitr. S. 577 ff. gegeben ist, wo namentlich gezeigt wurde, daß das N. T. die diesseitige Vergeltung nicht weniger lehre als das alte — den in uns. Ps. mehrfach wiederkehrenden Satz, daß die Sanftmüthigen das Land besitzen werden, hat der Herr durch die Aufnahme in die Bergpredigt anerkannt und bestätigt —, daß für diese Lehre der consensus gentium in merkwürdiger Weise spreche, daß die entgegengesetzte Ansicht, so vornehm sie sich auch gebehrden möge, nichts anders sey, als practischer Atheismus, und daß aus ihr die traurigsten Folgen hervorgehen, daß für die Lehre von der diesseitigen Vergeltung, außer der Gottesidee, auch das gewichtige Zeugniß der Erfahrung spreche.

Das N. T., indem es das im A. T. durchgebildete Moment des Trostes in der Anfechtung aus dem Glücke der Bösen und dem Leiden der Gerechten wiederaufnimmt — vgl. außer den schon in den Beitr. angef. St. z. B. 2 Cor. 4, 8. 9: „überall bedrängt, aber nicht in die Enge getrieben, in Angst, aber nicht in Verzweiflung, verfolgt, aber nicht verlassen, niedergeworfen, aber nicht umkommend" — geht in dreifacher Beziehung über dasselbe hinaus. 1. Es erweitert das Gebiet der Vergeltung,

indem es dasselbe auf jenes Leben ausdehnt. 2. Es weist dem diesseitigen Heile und der diesseitigen Trübsal eine untergeordnete Stellung an, indem es auf eine jenseitige Herrlichkeit hinweist, gegen welche die Leiden und Freuden dieses Lebens weniger in Betracht kommen. 3. Es führt schon in diesem Leben einen größeren Reichthum der inneren Güter mit sich, in deren Besitz der Mangel der äußeren leichter verschmerzt werden kann. Ausdruck des neutestamentlichen Bewußtseyns ist das: „ich habe gelernt, bei welchem ich bin, mir genügen zu lassen — — ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht," Phil. 4, 11—13, und „als Betrübte, und doch allezeit fröhlich, als solche, die nichts haben, und doch Alles inne haben," 2 Cor. 6, 10.

---

V. 1. Erzürne dich nicht gegen die Bösewichter, beneide nicht die Übelthäter. V. 2. Denn wie Gras werden sie bald abgehauen, und wie grünes Kraut verwelken sie. Die St. enthält zuerst eine Ermahnung, dann die Begründung derselben. Luther: „Wie gleich zu greift und trifft der Prophet des Herzens Gedanken in dieser Anfechtung, und hebt auf alle Ursache derselben, und spricht zum ersten: o Mensch, du bist zornig, hast auch Ursach, als dich dünket; denn es sind böse Menschen und thun unrecht und viel Übels, und geht ihnen dennoch wohl, daß die Natur achtet, redliche Ursach des Zornes hier zu seyn. Aber nicht also, liebes Kind, laß Gnade und nicht Natur hier regieren: brich den Zorn, und stille dich eine kleine Zeit: laß sie übel thun, laß ihnen wohl gehen: höre mich, es soll dir nicht schaden. So spricht denn der Mensch: ja, wann wird es denn aufhören? wer mag die Länge halten? Er antwortet: denn wie Gras u. s. w. Ein fein Gleichniß ist das, schrecklich den Gleißnern, und tröstlich den Leidenden. Wie fein hebt er uns aus unserem Gesicht, und setzt uns vor Gottes Gesicht. Vor unserem

Gesichte grünet, blühet und mehrt sich der Gleißner Haufe, und bedecket alle Welt ganz, daß sie allein etwas scheinen; wie das grüne Gras die Erde decket und schmücket. Aber vor Gottes Gesichte, was sind sie? Heu, das man schier machen soll; und je höher das Gras wächst, je näher ihm die Sensen und Heugabeln sind: also je höher, weiter die Bösen grünen und oben schweben, je näher ihr Unterliegen ist. Warum wolltest du denn zürnen, so ihre Bosheit und Glück so ein kurz Wesen ist?" — Das חרה brennen, in Hithp., das nur hier und Prov. 24, 19 vorkommt, sich anzünden, sich in Zorn setzen. Das nach חרה folgende ב bezeichnet immer den, gegen welchen der Zorn gerichtet ist. Man darf daher auch hier nicht mit den meisten Ausl. übersetzen: erzürne dich nicht über, sondern nur: erzürne dich nicht gegen die Bösewichter, wie diese Erkl. auch allein dem Parall. angemessen ist, da auch im zweiten Gl. derjenige, gegen den der Affect gerichtet ist, mit ב bezeichnet wird: קנא mit ב immer jemanden beneiden. Man würde von der richtigen Erkl. nicht abgeirrt seyn, wenn man nur die Erzählung von Nabal in 1 Sam. 25 als Commentar benutzt hätte. Diese Erzählung zeigt uns auch, weshalb hier so nachdrücklich von Zorn und Neid gegen den Bösen abgemahnt wird. So wie sie aus verwerflichem Grunde hervorgehen, aus dem Zweifel an der göttlichen Vorsehung — denn so lange der Glaube an diese fest ist, wird man ja dem Gottlosen sein vergängliches Glück gerne gönnen, nicht auf ihn zürnen, sondern nur ihn bedauern, wird man selbst, auf das Zukünftige sehend, gern die Leiden ertragen, die der Herr zur Prüfung auferlegt hat —, so führen sie die traurigsten Folgen herbei. Aus dem Zorne fließt die Rache, aus dem Neide das Bestreben, sich auf eigne Hand zu gleichem Glücke zu erheben. So wird aus dem den Bösewichtern Zürnenden und sie Beneidenden selbst ein Bösewicht; er setzt der Gewalt die

Ge-

Gewalt, der Bosheit die Bosheit entgegen. Daß in dieser Beziehung hier vor Zorn und Neid gewarnt wird, erhellt am deutlichsten aus der ausdrücklichen Erkl. des Verf. in V. 8, dann auch aus dem Gegensatze des: thue Gutes, in V. 3, und der „Sanftmüthigen" in V. 11. — Beziehungen auf V. 1 finden sich in in Prov. 24, 1. 19 — wörtlich wie hier, nur daß statt der Übelthäter die Bösen stehen — 3, 31. 23, 17. Daß grade für den Anfang des Ps. die Proverbien so viel Übereinstimmendes darbieten, der sich dem Gemüthe des Lesers besonders tief einprägen mußte, zeigt, daß auch bei den übrigen Berührungen der Proverbien mit unf. Ps. der letztere das Original ist, und weist die Ansicht derjenigen zurück, welche das Verhältniß umkehren wollen. — In V. 2 ist das יִמָּלוּ wegen der Pausa statt יִמָּלוֹ, Fut. in K. von מלל, abgehauen werden, nicht von der nichtgesicherten Wurzel נמל. Jo. Arnd: „Wenn Gras seine Zeit gestanden, so wird's abgehauen. Also, wenn die Gottlosen mit ihrem Glücke ihr Ziel erreicht haben, so sendet Gott einen über sie, der sie abhaut; wie an Saul zu sehen und an Ahab, da sie reif waren, sandte Gott die Feinde über sie, die sie abhieben. Und wenn die Blumen und grünes Kraut ihre Zeit gestanden und geblühet, fallen sie selbst ab und verwelken. Also sind alle Gottlosen mit ihrem großen zeitlichen Glücke. Es sind aber solche Blumen, wenn sie einmal abgefallen, kommen sie nicht wieder, sondern werden ewig verdorren und verwelken und nimmermehr wieder blühen. Ach was wollte man sich denn über sie erzürnen, und ihnen das zeitliche Glück vergönnen, man möchte sich wohl über ihre Blindheit erbarmen."

V. 3. Vertraue auf den Herrn und thue Gutes, bewohne das Land und weide dich an Treue. V. 4. Und ergötze dich am Herrn und geben wird er dir die Wünsche deines Herzens. Der verwerflichen Gesinnung und Handlungsweise im Angesichte des Glückes der Bösen stellt

d. S. hier zuerst die richtige entgegen, und bezeichnet sodann diese in den Worten: bewohne das Land u. s. w. als das sichere Mittel zum Heile. Zu den ersten Worten bemerkt Luther: „Da nimmt er alle ungeduldige Gedanken ganz dahin und setzt das Herz zur Ruhe. Als wollte er sagen: liebes Kind, laß deine Ungeduld, und fluche oder wünsche ihnen nichts Böses, es sind menschliche und böse Gedanken. Setze deine Hoffnung auf Gott: warte, was er daraus machen will: gehe du für dich: laß um Niemandes willen Gutes zu thun, wie du angefangen hast, wo und welchem du magst, und gib nicht Böses um Böses, sondern Gutes um Böses.“ Die folg. Imper.: bewohne u. s. w., sind im Sinne der Verheißung zu nehmen, s. v. a. dann wirst du bewohnen, weiden, dich ergötzen. Das רעה mit dem Accus. mehrfach etwas geistig beweiden, sich an etwas weiden. Jes. 44, 20. Hos. 12, 2. Prov. 13, 20. Die Treue ist die Treue Gottes, die sich in den Führungen der Gerechten entfaltet, so daß er sich ihrer freuen kann. Sprachwidrig Mehrere: weide sicher. Sich am Herrn ergötzen ist s. v. a. sich seiner Gnade und seiner Segnungen erfreuen, vgl. Jes. 58, 14. Hi. 22, 26. 27, 10. Das Fut.: und geben wird er dir, dient dem vorherg. Imperat. zur Erklärung. Viele Ausl. nehmen alle Imper. im Sinne der Ermahnung, und schränken die Verheißung auf die Worte: „und geben wird er dir (so wird er dir geben) die Wünsche deines Herzens“ ein, Andere wollen wenigstens alle Imper. in V. 3 zur Ermahnung ziehen. Allein gegen diese Auffassung erheben sich sehr gewichtige Bedenken. Gleich das: bewohne das Land, hat bei dieser Auffassung etwas Befremdendes. Es hat zu wenig einen activen Charakter. Man sollte dann vielmehr ein: bleibe im Lande oder halte dich darin, erwarten. Das רעה אמונה darf jedenfalls nicht mit Luther übersetzt werden: nähre dich redlich, denn das אמונה steht nicht adverb., und weiden kann nicht stehen f. nähren. Auch nicht mit A.: weide dich an

Redlichkeit, oder auch an Glauben; denn das אמונה heißt Treue, nichts anderes. Weide dich an Treue, f. liebe, übe sie, wäre allenfalls erträglich. Doch hat die Treue hier etwas Fremdartiges. Das sich ergötzen am Herrn kommt immer nur als Glück und Gabe vor, nie als Pflicht und Aufgabe; die Ermahnung, sich am Herrn zu ergötzen, wäre ohne alle Analogie. Die Auffassung im Sinne der Verheißung wird bestätigt durch V. 11. Entscheidend aber gegen diese Auffassung ist V. 27, wo das: wohne in Ewigkeit, nach vorausgegangenem Imper. der Ermahnung, unleugbar im Sinne der Verheißung steht, dann auch die Parallelst. V. 9—11. V. 22. 29. 34, worin der Besitz des Landes und das Wohnen in ihm als Lohn der Gerechtigkeit bezeichnet wird. Im Sinne der Verheißung steht das: wohnen im Lande, auch in den Parallelst. der Proverbien, 2, 21: „die Rechtschaffenen werden das Land bewohnen," 10, 30. — Zu den letzten Worten: er wird dir geben u. s. w. vgl. Ps. 20, 6. 21, 3.

V. 5. Wälz' auf den Herrn deinen Weg, und vertraue auf ihn, er wird's machen. V. 6. Und wird deine Gerechtigkeit hervorbringen wie das Licht, und dein Recht wie den Mittag. Wälze deinen Weg, wie einer, der eine Last, welcher er nicht gewachsen ist, auf des Stärkeren Schulter legt, vgl. zu Ps. 22, 9. 1 Petr. 5, 7. Daß der Weg hier nicht sowohl das Ergehen als das Thun bezeichnet, erhellt aus den Parallelst. Prov. 16, 3: „wälz' auf den Herrn deine Werke," und auch aus dem: er wird thun, nämlich was zu thun ist und du nicht thun kannst; absolut steht das עשה nie, das Object ist immer, wo es so zu stehen scheint, aus dem Vorherg. zu entnehmen. — Das Licht ist das Tageslicht, der Mittag, die Zeit, wo es am hellsten strahlet. Unter der Gerechtigkeit verstehen Mehrere die subjective Gerechtigkeit: die Finsterniß des Unglückes hat die Gerechtigkeit

verdunkelt, Gott aber wird sie ins helle Licht dadurch setzen, daß er den unschuldig Leidenden wieder beglückt. Allein da das Licht gewöhnlich, und mehrfach in ganz ähnlichem Zusammenhange Bild, nicht der Offenbarung, sondern des Heiles ist, vgl. Hi. 11, 17: „und heller als der Mittag wird sich dein Leben erheben, jetzt bist du finster, dann wirst du gleich dem Morgen seyn," Jes. 58, 8. Mich. 7, 9, so nimmt man besser die Gerechtigkeit als Gabe Gottes, als thatsächliche Rechtfertigung, wie sie durch die Ertheilung des Heiles erfolgt. Im Einklang damit ist auch unter dem Rechte das von Gott gewährte zu verstehen. Die hier ausgesprochene Verheißung findet ihre Enderfüllung an dem Tage, da die Heiligen Gottes leuchten werden wie die Sonne und wie des Himmels Glanz immer und ewiglich. Vergeblich aber würde die Hoffnung auf denselben seyn, wenn sie nicht schon in dem gegenwärtigen Weltlaufe sich realisirte: was gar nicht diesseits ist, kann auch nicht jenseits seyn. Dort wird nichts angefangen, Alles nur vollendet. Die Leugnung der diesseitigen Vergeltung ist eine partielle Gotteselugnung, die bei einiger Consequenz zur vollendeten hinführen muß. Jo. Arnd: „Sehet den H. David an. Es konnte gleichwohl der König Saul denselben mit aller seiner Macht nicht unterdrücken. Gott brachte endlich den David wie ein schön Licht hervor, wie die Sonne im Mittag, und welch ein schön Licht war David im ganzen Lande. Welch eine große Finsterniß überfiel den Herrn Christum, die Sonne der Gerechtigkeit, in seinem heiligen Leiden und Tode, aber in seiner fröhlichen Auferstehung und Himmelfahrt und Verkündung des heiligen Evangelii brach das rechte Licht hervor, und überleuchtete den ganzen Erdboden, daß auch die Heiden in diesem Lichte wandeln, und im Glanze, der in ihm ist aufgegangen."

V. 7. Sey stille dem Herrn und harre auf ihn, erzürne dich nicht gegen den, der in seinem Wege

glücklich ist, gegen den Mann, der Ränke übet. In dem: erzürne dich nicht, kehrt der Schluß des Einganges zu seinem Anfange zurück, und so rundet sich derselbe ab. Die Ausführung beginnt dann in V. 8 wieder mit demselben Gedanken, der in der Einleitung als der eigentliche Grundton des Ganzen bezeichnet worden. Das דמם heißt immer schweigen. Das Schweigen steht zunächst dem Reden, der leidenschaftlichen Selbstvertheidigung entgegen, vgl. Ps. 38, 14. 15. Soll man sich aber schon der Selbsthülfe durch Reden enthalten, so noch vielmehr durch Thaten. Das ל bezeichnet denjenigen, dem dieß Schweigen angehört, mit Rücksicht auf den geschwiegen wird, s. v. a. schweige im Aufblicke auf den Herrn, der besser und erfolgreicher reden wird, als du reden kannst, vgl. das: „du wirst antworten, Herr mein Gott," Ps. 38, 16 und das parallele: und harre auf ihn, hier, was als Erklärung des לו zu betrachten ist. Jo. Arnd: „Droben haben wir gehört, daß unser lieber Gott wolle die Gerechtigkeit der Frommen hervorbringen wie ein Licht und wie die Sonne im hellen Mittag. Weil nun unser lieber Gott mit allen Gottesfürchtigen ein solch groß Werk im Sinne hat, so sey dem Herrn stille, und verhindere ihn nicht in seinem Werke, sondern warte sein in Geduld." Die beiden Gl.: gegen den, der seinen Weg glücklich vollendet (vgl. über das הצליח zu Ps. 1, 3), gegen den Mann, der Ränke übet, bestimmen sich einander, und Luther hat sie richtig in eins zusammengezogen: „erzürne dich nicht über den, dem sein Muthwille glücklich fortgeht." Diejenigen, welche dieß nicht erkennen, wollen das עשה in der Bed. ausführen, zu Stande bringen nehmen, wo dann aber in dem ersten Gliede das Moment der Bosheit nicht fehlen dürfte. Jo. Arnd: „David sah seinen Feind, den Saul, Glück haben, und daß ihm sein Muthwille glücklich fortging, war aber stille, befahls Gott und wollte ihn nicht verderben, ob er gleich oft in seine Hände kam."

V. 8. Stehe ab vom Zorn und laß den Grimm, erzürne dich nicht, daß du auch übel thust. V. 9. Denn die Übelthäter werden ausgerottet, und die auf den Herrn harren, die werden das Land besitzen. Das אַךְ ist in seiner gew. Bed. nur zu nehmen. Das: nur zum Übelthun, weist darauf hin, daß der Zorn keine andere Folge haben werde als diese, keine gute, sondern nur diese eine traurige. Luther: „Und was hilft solcher Zorn? Er macht die Sache nicht besser, ja führet sie nur tiefer in den Schlamm. Gott hast du verhindert, damit seine Gnade und Gunst verloren, und den bösen Übelthätern bist du gleich geworden, und wirst gleich mit ihnen verderben, wie folget." Bei dem Übelthun darf nicht an Murren wider Gott, auch nicht im Allgemeinen an den Abfall zur Gesinnung und Handlungsweise der Gottlosen gedacht werden, sondern es bezieht sich speciell auf das Verhalten gegen die Feinde. Jo. Arnd: „Ihrer viel thun böse Dinge im Zorn aus Nachgier und Ungeduld, deß sie hernach in Ewigkeit gereuet." Die Hauptbestimmung von V. 9 ist die, zu zeigen, daß kein Grund zum Zorne vorhanden sey, daneben aber wird auch darauf hingewiesen, was es mit dem Übelthun auf sich habe, welches beiläufig als Folge des Zornes bezeichnet worden: du hast keinen Grund zum Zorn, vielmehr mußt du dich seiner als einer Veranlassung zum Übelthun sorgfältig enthalten, denn die Übelthäter, in deren Kreis auch du eintreten würdest, wenn du dich dem Zorne überließest u. s. w. Die Wahrheit des: sie werden das Land besitzen, vgl. zu Ps. 25, 13, hatte David selbst in merkwürdiger Weise erfahren.

V. 10. Es ist noch um ein Kleines, so ist der Böse nicht mehr, und wenn du auf seine Stätte achtest, wird er weg seyn. V. 11. Aber die Sanftmüthigen werden das Land besitzen, und Lust haben an großem Frieden. Über עֲנָוִים, die Sanftmüthigen, nicht, wie

Luther, die Elenden, vgl. zu Ps. 9, 13. Weil sie Frieden gehalten haben, so wird ihnen nach Austilgung der Bösen der Friede als Lohn zu Theil. Vgl. V. 37.

V. 12. Es sinnet der Böse wider den Gerechten und knirscht gegen ihn mit den Zähnen. V. 13. Der Herr lachet seiner, denn er sieht, daß sein Tag kommt. Der Tag wird durch den Zusammenhang als der Unglückstag bestimmt. Das Lachen Gottes, der den bevorstehenden Untergang des Bösen vor Augen hat, Berleb. B.: „solcher armer Würmer, die sich so breit machen auf der Erde, und so groß thun bei ihrer Ohnmacht, da es doch so bald mit ihnen aus ist," steht hier im Gegensatze gegen die menschliche Weise der Betrachtung, welche an das Sichtbare geheftet bleibt. Diese göttliche Weise der Betrachtung sollen sich die Gerechten aneignen, so wird auch bei ihnen an die Stelle des Weinens das Lachen treten, schon ehe die göttliche Hülfe erscheint.

V. 14. Das Schwert ziehen die Gottlosen und spannen ihren Bogen, daß sie fällen den Elenden und Armen und schlachten die Rechtschaffenen. V. 15. Ihr Schwert wird in ihr Herz gehen, und ihre Bogen zerbrochen werden. Vgl. Ps. 7, 16. 17. 9, 16. 17. 57, 7. Prov. 26, 27.

V. 16. Das Wenige, das ein Gerechter hat, ist besser, denn das große Gut vieler Bösen. V. 17. Denn die Arme der Bösen werden zerbrochen, und die Gerechten unterstützet der Herr. Daß man erkl. muß: besser ist ein wenig, das dem Gerechten, zeigen die Parallelst. Prov. 15, 16: „besser ist wenig in Furcht des Herrn, als ein großer Schatz, dabei Unruhe," 16, 8. Das המון heißt nie gradezu Reichthum, immer Lärmen, Getümmel, und daß diese Bed. auch hier beizubehalten, zeigt Prov. 15, 16, wo dafür מהומה, und Ps. 39, 7. Der Lärmen der Bösen steht aber

für ihren Reichthum, der sie, die zusammenscharrenden, erlistenden, erraffenden, mit Lärmen, Getümmel und Unruhe umgibt. Das רבים nicht Große, sondern Viele. Der S. stellt das geringe Besitzthum eines Gerechten den zusammengehäuften Gütern einer ganzen Masse von Gottlosen entgegen. Der Grund, warum das erstere vorzuziehen, wird in V. 17 angegeben. Nicht etwa weil die Bösen auch bei dem größten äußeren Glücke sich innerlich unglücklich fühlen, wie Calvin annimmt (darauf wird nur durch das Lärmen leise hingedeutet), sondern weil ihr äußeres Glück bald zu Grunde geht, und nur dazu dient, sie ihr folgendes Elend desto tiefer empfinden zu machen. Dieser Grund wendet sich an den Glauben, welcher das Nichtseyende als Seyendes sieht. Wem der Arm zerbrochen wird, das Werkzeug der That, der kann ferner weder Andern schaden, noch sich selbst helfen, vgl. Ps. 10, 15. 38, 15. 1 Sam. 2, 31.

V. 18. Der Herr kennt die Tage der Frommen, und ihr Erbe wird ewig seyn. V. 19. Sie werden nicht beschämt in der Zeit des Unglückes, und in den Tagen des Hungers werden sie satt. Mit dem Kennen des Herrn ist sein Sorgen nothwendig verbunden, vgl. zu Ps. 1, 6. Die Tage sind wohl nicht die Schicksale, Jo. Arnd: „Gott weiß, was uns alle Tage und Stunden begegnen soll und macht, daß alle Dinge den Gottliebenden müssen zum Besten dienen," vgl. Ps. 31, 16, sondern die Lebenstage an sich. Gott erfüllt an ihnen seine Verheißung: „die Zahl deiner Tage will ich voll machen," Ex. 23, 26, und erhöret ihr Gebet: „mein Gott nimm mich nicht hinweg in der Mitte meiner Tage," Ps. 102, 25. Mit der Erhaltung ihres Lebens ist die Erhaltung des Erbes in Verbindung gesetzt. Das ewig führt nicht auf eine Beziehung auf ein zukünftiges Leben, zu welcher die Erwähnung des Erbes, nach altteſt. Sprachgebr., nicht paßt.

Es erklärt sich daraus, daß d. S. hier zunächst das Erbe der Gerechten im Gegensatze gegen die Angriffe der Gottlosen als dauernd bezeichnet; diese werden ewig nicht vermögen, es ihnen zu entreißen. Dann ist der Fromme nicht blos als Individuum zu denken. Jo. Arnd: „Viele und große Güter werden oft wie Spreu vom Winde zerstreut und ist kein Segen und Gedeihen dabei. Hinwieder kleine Güterlein, die man mit Gott und Ehren hat, bleiben und ist Gottes Segen bei den Nachkommen.“ Der Christ aber soll, wenn er von dem ewigen Erbe hört, allerdings vor Allem an das „unvergängliche und unbefleckte und unverwelkliche Erbe, das behalten wird im Himmel“ 1 Petr. 1, 4, denken, dessen Zusicherung, wenn auch nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste nach in unserer Stelle enthalten ist. — Zu V. 19 vgl. Ps. 33, 19.

V. 20. Denn die Bösen werden umkommen, und die Feinde des Herrn schwinden dahin wie der Lämmer Freude, wie Rauch schwinden sie. Das denn ist hier ganz an seiner Stelle. Das Glück der Gottlosen, als ein thatsächlicher Gegenbeweis gegen die göttliche Gerechtigkeit, schien die Wahrheit desjenigen, was im Vor. über das Glück der Gerechten gesagt worden, umzustoßen. Indem nun der S. diesen Anstoß aus dem Wege räumt, begründet er seinen vor. Satz. Auch nach einer andern Seite aber, insofern Leben und Eigenthum der Gerechten eben durch die Bösen gefährdet wird, der Untergang derselben also die Bedingung ihres Heiles ist, erscheint das denn als passend. Das יְקַר ist stat. constr. des Adj. יָקָר. Das Köstliche der Lämmer ist nicht ihr Fett, auch nicht ihre Wolle, sondern das herrliche Gras derselben, das üppige Grün ihrer Weide, in Übereinst. mit so vielen anderen St., wo das Gras als Bild der Vergänglichkeit, und namentlich des vergänglichen Glückes der Gottlosen erscheint, vergl. hier V. 2. Viele Ausl. nehmen nach dem Vorgange

von Luther das כרים in der Bed. Triften: das Köstliche der Triften, s. ihr herrliches Gras. Allein die Bed. Triften wird durch die beiden einzigen St., welche man für sie geltend macht, nicht gesichert. In Jes. 30, 23 ist zu erkl.: die Lämmer breiten sich aus, und in Ps. 65, 14: die Heerden bekleiden sich mit Lämmern. — Das: in Rauch — ein zweites unabhängiges Bild — ist der Sache nach s. v. a. wie Rauch, vgl. Ps. 102, 4. Sprachlich aber muß man erkl. als (geistiger) Rauch, vgl. Ew. kl. Gramm. § 521. Die Verbindung beider Bilder ist vielleicht aus der Beziehung auf den Untergang von Sodom und Gomorrha, den großen Typus aller Gerichte über die Gottlosen, zu erklären. Jo. Arnd: „Das Land war wie ein Lustgarten des Herrn (vgl. Gen. 13, 10, wonach die Gegend namentlich treffliche Weide darbot), aber um der großen Bosheit willen verderbte der Herr die ganze Gegend mit Schwefel und Feuer vom Himmel, daß ein Rauch aufstieg wie vom Ofen." (Vgl. Gen. 19, 28.)

V. 21. Es leiht der Böse und bezahlet nicht, und der Gerechte ist barmherzig und schenket. V. 22. Denn seine Gesegneten erben das Land, und seine Verfluchten werden ausgerottet. Der Sinn von V. 21: von der göttlichen Strafe ereilt, kann der Böse nicht einmal das Geliehene zurückerstatten, der Gerechte dagegen, von Gott erhalten und gesegnet, hat die Mittel, sich wohlthätig zu erweisen. Ganz unpassend nehmen Mehrere das Nichtbezahlen des Bösen und das Schenken des Gerechten von der moralischen Seite. Dieß würde zu dem ganzen Thema des Ps., und ebenso auch im Zusammenhange mit V. 22 nicht passen. Dieser würde dann nicht, wie das denn erfordert, Begründung von V. 21 seyn. Auch in der Parallelst. V. 26 ist jene Erkl. unpassend. Und endlich wird sie zurückgewiesen durch die Grundstellen des Pent. Deut. 15, 6: „denn der Herr dein Gott segnet dich, wie er dir

geredet, und du leihest vielen Völkern, und du wirst nicht leihen," 28, 12. 44. — Die Suff. in V. 22 beziehen sich auf den Herrn, an den jeder sogleich dachte, so daß eine nähere Bestimmung unnöthig.

V. 23. Von dem Herrn wird eines Mannes Gang gefördert, und er hat Lust an seinem Wege. V. 24. Wenn er fällt, so wird er nicht hingestreckt, denn der Herr unterstützet seine Hand. Das גבר wollen Mehrere aus dem Zusammenhange näher bestimmen: ein solcher Mann, von dem bisher die Rede war, der Fromme. Allein sollte das גבר sich auf den Frommen beziehen, so könnte der Art. unmöglich fehlen, und für die allgemeine Auffassung des Satzes sprechen die Parallelst. Prov. 20, 24: „von dem Herrn sind die Schritte eines Mannes, und der Mensch versteht nicht seinen Weg," und 16, 9: „das Herz des Menschen denkt aus seinen Weg, aber der Herr festigt seinen Schritt." Man hat gar nicht nöthig, zu dieser gewaltsamen Erklärung seine Zuflucht zu nehmen, wenn man nur die Voraussetzung aufgibt, daß die beiden Gl. d. V. in synonymem Parall. stehen: „Es steht in keines Menschen Macht, daß sein Werk glücklich werd vollbracht, von Gott kommt Heil und Segen," und Gott hat an seinem, des Gerechten, Wege, seinen Unternehmungen und Angelegenheiten, Wohlgefallen, so können sie also nicht anders als gelingen und gedeihen. — Der Gegensatz des Fallens und des Hingestrecktwerdens ist der des Unglücks oder Verlustes und des Ruines. Die Hand wird genannt, weil der Gefallene ihrer bedarf, um sich wieder emporzuschwingen. Luther: „Damit tröstet der Geist und antwortet den heimlichen Gedanken, die jemand möchte haben, und bei ihm selbst sagen: ja ich habe dennoch etwan gesehen, daß der Gerechte hat müssen unterliegen, und ist seine Sache gar in die Asche gefallen vor den Gottlosen? Ja, spricht er, liebes Kind, laß das auch seyn, er

falle; aber er wird dennoch nicht so liegen bleiben und verworfen seyn; er muß wieder auf, obschon alle Welt daran verzweifelt habe. Denn Gott erwischt ihn bei der Hand und hebt ihn wieder auf."

V. 25. Ich bin jung gewesen und alt geworden, und habe noch nie gesehen den Gerechten verlassen, oder seinen Saamen nach Brot gehen. V. 26. Immerfort zeigt er sich barmherzig und leihet, und sein Saame wird gesegnet seyn. Daß d. S. in hohem Alter diesen Ps. verfaßt habe, darf man aus dem: ich bin jung gewesen u. s. w., nicht schließen. Er kann hier füglich, in Einklang mit dem ganzen Tone des Ps., in dem durchgängig der Vater zu den Söhnen redet, die Person des erfahrenen Greises durch eine dichterische Figur annehmen, und daß dieß wirklich der Fall ist, wird dadurch wahrscheinlich, daß der Ps. sonst durchaus keinen individuellen Charakter trägt. Es versteht sich von selbst, daß hier von bleibender Verlassenheit und Nahrungslosigkeit die Rede ist. David selbst mußte oft klagen, daß der Herr ihn verlassen habe, er mußte in seiner Armuth den reichen Nabal um Brot ansprechen, und die Bestimmung des Ps. ist grade die, der Anfechtung zu begegnen, welche den Gerechten aus zeitlicher Verlassenheit erwächst. Dann ist nicht zu übersehen, daß die Erfahrung, die der S. hier ausspricht, zunächst eine alttestamentliche ist. (Gänzliche Verarmung gehörte zu den Strafen, welche den frevelhaften Übertretern des Gesetzes angedroht worden, vgl. Deut. 28, 38 ff.) Es ist nicht zu zweifeln, daß Gott, indem er den Gerechten des A. B. die klare Aussicht in das zukünftige Daseyn entzog, dafür in diesem Leben seine Gerechtigkeit in ihren Führungen um so deutlicher entfaltete, damit sie nicht an ihm irre würden. Doch muß man sich hüten, den Unterschied zwischen dem A. und N. B. in dieser Beziehung zu weit auszudehnen. Wer zuerst nach

dem Reiche Gottes getrachtet, dem soll auch das Übrige zufallen. Die Gottseligkeit hat Verheißungen nicht blos des zukünftigen, sondern auch dieses Lebens. Was aber die Hauptsache ist, der Herr hat uns geboten, um das tägliche Brot zu bitten. Jede vom Herrn gebotene Bitte ist aber zugleich eine Verheißung. Nur um dasjenige, was er sicher und ohne Ausnahme (eine solche nämlich, die wirklich diesen Namen verdient: wem er das irdische Brot entzieht, und ihn dafür desto reichlicher mit Himmelsbrot speist, so daß er den Mangel nicht als Mangel empfindet, der hat nicht vergeblich das: unser täglich Brot gib uns heute, gebetet) gewähren will, gebietet er zu bitten. Sind wir aber nach dieser Seite hin ärmer, wie die Glieder des A. B., so sind wir es nur, weil wir nach andern Seiten hin reicher sind. Was den Gliedern des A. B. als bleibende Verlassenheit erschien, das stellt sich uns, die wir das Ende dieses Lebens mit ganz andern Augen ansehen, nur als eine vorübergehende dar, und zudem kann der Geist Christi so kräftig trösten und erquicken, daß der Mangel im Zeitlichen uns wenig drückt. Je mehr aber ein Gläubiger des N. B. noch auf dem Standpunkt des A. B. steht, desto sicherer darf er vertrauen, daß Gott ihn auch in zeitlichen Dingen auf die Dauer nicht verlassen werde. Die Berleb. B. bemerkt: „Gott gibt nicht allein das Geistliche, sondern auch das Leibliche, und die Ungerechtigkeit ist nicht wohl zu ertragen, die man an Gott verübt, wenn man denkt, daß er diejenigen eher verließe, die sich ihm überlassen, und alle ihre Hoffnung und Vertrauen auf ihn setzen, als die andern. — Gott hat ja keine Freude daran, daß auch nur ein einig Würmlein Hungers stirbt, oder ein Sperling verschmachtet. Wie sollte er denn seine Kinder lassen verderben? Das glaube man doch von ihm nicht! Es ist ihm allzuschimpflich. — So sehe man demnach wohl zu, wie man auch hierin vor Gott stehe und lebe: ob man so viel Glauben habe, daß

man Gott nur ein Stück Brot zutraue, und ob man ihm wohl soviel Macht, soviel Weisheit und Treue übrig lasse oder zugestehe, daß er uns in gerechten Sachen beistehen, durchhelfen und sorgen und sein Werk selbst behaupten werde."

V. 27. Weiche vom Bösen und thue Gutes, so wirst du ewig wohnen. V. 28. Denn der Herr liebet das Recht, und verläßt seine Frommen nicht, ewiglich werden sie bewahret, aber der Bösen Saame wird ausgerottet. V. 29. Die Gerechten erben das Land, und wohnen ewig darin. Daß der Imperat. wohne im verheißenden Sinne steht, wie in V. 3 und 4, s. v. a.: so wirst du wohnen, nämlich in dem Lande des Herrn, mit Anspielung auf die Formel des Pent.: „auf daß du lange lebest in dem Lande, das dir der Herr dein Gott gibt," und daß man nicht mit Mehreren erklären dürfe: bleibe stets ruhig, erhellt schon aus dem לעולם, und ebenso auch aus den beiden folgenden V. — Die unglücklichen Versuche, dem Ps. eine Ajinstrophe aufzudringen, übergehen wir, da ihnen durch das in der Einl. Bemerkte schon die Wurzel abgeschnitten worden ist. — Zu dem: der böse Saame wird ausgerottet, bemerkt die Verleb. B.: „Es ist dieß in der göttlichen Gerechtigkeit tief gegründet, und daraus in aller Menschen Herz eingeschrieben, ja wie mit eisernen Griffeln eingegraben, daß keine Bosheit könne ungestraft bleiben, und daß die Gottlosen unfehlbar ein böses Ende nehmen müssen. Fällt solcher Untergang schon nicht allezeit in die leiblichen Augen oder Sinnen, so gereicht doch alles nur zu ihrem desto größeren Unglück. Denn der Untergang ihrer armen Seelen ist gewiß vor Gott desto grausamer."

V. 30. Der Mund des Gerechten redet Weisheit und seine Zunge spricht Recht. V. 31. Das Gesetz seines Gottes ist in seinem Herzen, nicht wanken seine Schritte. Der S. hatte dem Gerechten so reichen

Trost gegeben, so schöne Verheißungen ihm ertheilt. Damit nun aber dieß nicht von solchen an sich gerissen werde, denen es nicht angehörte, damit jeder sich prüfen könne, ob er mehr als nur dem Namen nach ein Gerechter sey, gibt er hier mitteninne die Merkmale des Gerechten an. Das: nicht wanken seine Schritte, s. v. a. auf der Bahn des Guten schreitet er kräftig voran. Die beiden V. enthalten wieder die Dreitheilung des Dekaloges. Auf die Rede bezieht sich V. 30, auf die That die zweite Hälfte von V. 31, und in der Mitte zwischen beiden steht das Herz.

V. 32. Der Böse lauert auf dem Gerechten und suchet ihn zu tödten. V. 33. Der Herr läßt ihn nicht in seiner Hand, und verdammt ihn nicht, wenn er gerichtet wird. Das ירשיענו, was nicht etwa erklärt werden darf: er läßt ihn schuldig sprechen, zeigt, daß hier nicht von einem menschlichen Gerichte die Rede ist — gegen dieß wird vielmehr das Gericht, von dem hier die Rede, in Gegensatz gestellt —, daß vielmehr die Sache zwischen dem Frommen und Gottlosen unter dem Bilde eines Rechtsstreites erscheint, bei dem Gott zu Gericht sitzt. Jo. Arnd: „Die ganze Kirche Gottes, alle Christen sind zur Zeit Maximins und Hadrians in die Acht gethan und verbannt, daher Tertullian eine Schutzschrift für die Christen an den Kaiser geschrieben, und die Christen getröstet und gesagt: si condemnamur a mundo, absolvimur a deo."

V. 34. Harre auf den Herrn und halte seinen Weg, so wird er dich erhöhen, daß du das Land besitzest, die Ausrottung der Bösen wirst du schauen. Der Weg Gottes, der Weg, den Gott will, daß die Menschen gehen sollen, den er ihnen in seinem Gesetze vorgeschrieben.

V. 35. Ich sah einen Bösen, der war trotzig, und breitete sich aus gleich einem Baume grün und

tiefgewurzelt. V. 36. Und er schwand, und siehe er war nicht mehr, und ich sucht' ihn und er ward nicht gefunden. Das עריץ furchtbar, gewaltig, hat gewöhnlich den Nebenbegriff der Gewaltthätigkeit. Dieser ist aber hier nicht vorherrschend. Man muß übers.: ich sah einen Bösen furchtbar, nicht einen tyrannischen Bösen. Denn das עריץ steht offenbar in gleichem Verhältniß mit dem: sich ausbreitend. Der Einheimische ist ein Baum, der nie aus seinem Erdreich genommen und verpflanzt worden. Ein solcher ist besonders kräftig. Das אזרח wird sonst immer von Personen gebraucht, im Gegensatze gegen einen Fremden, der keine feste Wurzel des Daseyns im Lande hat. Auch hier darf man sprachlich nicht etwa Baum dabei ergänzen, sondern der nie verpflanzte Baum erscheint unter dem Bilde eines Eingebornen. Man muß übersetzen: wie ein Einheimischer, ein Grüner. — Man hat keinen Grund, statt: er ging vorüber, er schwand, zu übers.: man ging vorüber. Das siehe ist auch bei der zunächst liegenden Auffassung ganz passend. Berleb. B.: „welches mit Verwunderung auf dessen schnelle Verschwindung mit Fingern hinweist." Zu dem: ich suchte ihn, bemerkt dieselbe: „ich konnte es kaum glauben, daß der Mann, der vor kurzem noch eine so große Figur gemacht, schon sollte zu Boden liegen und sah mich mit allem Fleiße nach ihm um." Obgleich David in diesem Ps. nicht sowohl aus seiner Person, als aus der des Weisen redet, so hat ihm doch bei diesem V. gewiß das Bild Sauls vor Augen geschwebt.

V. 37. Beobachte den Frommen und sieh den Rechtschaffenen; denn Zukunft hat der Mann des Friedens. V. 38. Und die Frevler werden vertilgt allzumal, die Zukunft der Bösen wird ausgerottet. Der S. darf zuversichtlich auffordern, daß man das Loos des Gerechten beobachte; denn die Erfahrung wird seine Behaup-

tung,

tung, daß es ihm zuletzt wohlgehe, nur bestätigen. Mehrere nach Luther: bleibe fromm und halte dich recht, aber das תם und ישר stehen nie als Abstracta, das ראה kann nicht heißen: sich einer Sache befleißigen, und das: beobachte und sieh, hier, weist deutlich hin auf das: ich sah der vorigen Str. — Dann erkl. Mehrere: denn Nachkommenschaft hat der Mann des Friedens, Andere: denn das Ende eines solchen Mannes ist Friede, allein das „vieldeutige" אחרית hat nur die eine Bed. des Endes, heißt namentlich nie Nachkommenschaft, vgl. über Bileam S. 158 ff., und das לאיש kann unmöglich heißen: einem solchen Mann, und muß also nothwendig mit dem שלום in Stat. constr. verbunden werden (LXX ἀνθρώπῳ εἰρηνικῷ, Vulg.: homini pacifico). Der Mann des Friedens, der Sanftmüthige, V. 11, der nicht zürnt gegen die Bösen, V. 1, hat ein Ende, eine Zukunft, während die Bösen, welche in der Hälfte ihrer Tage fortgerafft werden, vgl. Ps. 55, 24, des Endes oder der Zukunft gewaltsam beraubt sind.

V. 39. Und das Heil der Gerechten kommt vom Herrn, der ihre Veste ist zur Zeit der Noth. V. 40. Und es hilft ihnen der Herr und errettet sie, errettet sie von den Bösen und schafft ihnen Heil, denn sie vertrauen auf ihn. Das dem ת vorgesetzte ו kündigt diese Strophe als die Summe des Ganzen an. Das מעזם ist Appos. zu Jehovah. Zu dem: er errettet sie von den Bösen, bemerkt Luther: „Und daß es die Gottlosen verdrießen möchte, so drückt er sie mit Namen aus, und spricht, er wird sie erretten von den Gottlosen, ob es ihnen wohl leid sey, und soll ihr Wüthen sie nichts helfen, wiewohl sie meinen, der Gerechte soll ihnen nicht entlaufen, er müsse vertilgt werden." Zu dem: denn sie trauen auf ihn, Jo. Arnd: „Ach, sagt er, Gott kanns nicht lassen und wirds nicht lassen, daß er die Treu, die Zuver-

sicht nicht sollte belohnen, sonst wäre er nicht getreu, nicht gerecht, nicht wahrhaftig."

Luther beschließt die Ausl. d. Ps. mit den Worten: „O der schändlichen Untreue, Mißtrauens und verdammten Unglaubens, daß wir solchen reichen, mächtigen, tröstlichen Zusagungen Gottes nicht glauben und zappeln so gar leichtlich in geringen Anstößen, so wir nur böse Worte von den Gottlosen hören. Hilf Gott! daß wir einmal rechten Glauben bekommen. Amen."

1st time March 3. 1845.
2d time October 10. 1849

## Psalm 38.

D. Ps. kündigt sich durch seinen Anfang als nahe verwandt mit dem sechsten, durch seinen Schluß als nahe verwandt dem zwei und zwanzigsten an. Die Berührungen mit diesen Ps. sind zu wörtlich, um zufällig seyn zu können, und ebenso wenig können sie auch aus absichtsloser Reminiscenz abgeleitet werden. Dagegen spricht, daß sie grade zu Anfang und Schluß vorkommen, und daß d. Ps. einen durchaus originellen und selbstständigen Charakter trägt.

Der S. beginnt in V. 2 mit der Bitte an den Herrn, daß er nicht ferner im Zorne ihn strafen möge, und begründet dann diese Bitte, indem er hinweist darauf, daß es jetzt schon mit ihm auf das Äußerste, jetzt die Zeit gekommen, wo bei den Gerechten nothwendig an die Stelle des Zornes die Liebe, der Strafe das Heil treten muß. Diese Schilderung der Leiden des S. wird in zwei Absätzen gegeben. In dem ersten, V. 3—9, klagt er, nachdem er zuerst im Allgemeinen gesagt, daß Gottes Hand ihn schwer getroffen, in Ausführung des: nichts Heiles ist an meinem Fleische, womit er in V. 4 beginnt, und was zum Schlusse von V. 8 wiederkehrt, über seinen elenden körperlichen Zustand, und dann über die tiefe Betrüb-

niß seiner Seele. In dem zweiten, V. 10—13, deutet er, nach den einleitenden Worten in V. 10, zuerst von neuem hin auf die traurige Verfassung, in der er sich befindet, V. 11, und geht dann tiefer ein auf die äußere Noth, von welcher er umgeben ist: von seinen Freunden ist er völlig verlassen, V. 12, und seine Feinde sind eifrig bemüht, ihm den Untergang zu bereiten, V. 13. Nach dieser Darlegung der Größe seiner Leiden folgt in V. 14—16 die Betheuerung, daß bei ihm die unerläßliche Bedingung der göttlichen Hülfe, die Geduld, das stille und ergebene Harren auf Gott, vorhanden sey, und hieran schließt sich, indem d. S. zeigt, wie sehr er Ursache habe auf Gott zu harren, wie sehr er seiner Hülfe benöthigt sey, in V. 17—21 eine neue übersichtliche Darlegung und kurze Zusammenfassung seiner Leiden: er ist zum quälenden Bewußtseyn seiner Sünden gelangt, und seine zahlreichen und mächtigen Feinde, die ihn verfolgen, weil er dem Guten nachgestrebt, drohen ihm Verderben. In dem Schlusse, V. 22. 23, erhebt sich auf dem also gelegten Grunde die Bitte des S. an Gott, daß er ihn nicht verlassen, daß er ihm zu Hülfe eilen möge.

Der Ps. ist ein der Zahl nach alphabetischer, d. h. die Zahl seiner Verse stimmt mit der der Buchstaben des Alphabetes überein. Auf diesen alphabetischen Charakter desselben wird dadurch hingewiesen, daß in den beiden Schlußversen drei Glieder auf den ersten Buchstaben des Alphabetes den letzten folgen lassen, אל תעזבני u. s. w. Neben dem Alphabete ist, wie so oft, bei der Anordnung die Zehnzahl von Bedeutung. Die Hauptmasse enthält zwanzig V., daran schließt sich ein Schluß von zwei V.

Von individueller Veranlassung findet sich in dem Ps. keine Spur. Was auf den ersten Anblick darauf zu führen scheint, das gibt sich dem geübten Sinne bald als Individualisirung zu

erkennen, und spricht vielmehr dagegen. Schon die alphabetische Anordnung macht es wahrscheinlich, daß der S. aus der Person des Gerechten redet.

Nach vielen Ausl. soll die Situation die eines Kranken, nach mehreren speciell die eines Aussätzigen seyn, der zugleich von Feinden bedrängt wird, und zwar also, daß die Krankheit das Hauptleiden des S. ist. Allein entscheidende Gründe sprechen dafür, daß das eigentliche, selbstständige Leiden des S. nur in den Anfeindungen der Bösen besteht, die körperliche Zerrüttung, über die sich der S. beklagt, nur durch diese hervorgerufen ist. Sobald erkannt ist, daß der Ps. nicht aus individueller Veranlassung hervorgegangen, wird es von vornherein als unwahrscheinlich erscheinen, daß hier ein zwiefaches selbstständiges Leiden vorliege, und ist dieß, so werden wir dadurch, daß die Krankheit wohl Folge der Befeindung seyn kann, nicht aber umgekehrt, durch den Umstand, daß unter allen Leiden in den Ps. überhaupt, und namentlich den Davidischen, das durch die Anfeindungen der Bösen bereitete so entschieden hervortritt, durch die Analogie so vieler Psalmen, in denen der elende körperliche Zustand als Product der Anfeindung erscheint, speciell durch Ps. 6 und 22, auf welche uns der Verf. selbst hingewiesen hat, zu dem Resultate geführt, daß die Anfeindung das eigentliche und selbstständige Leiden ist. Ferner, in dem resümirenden Überblicke über die Leiden in V. 19—21 wird der Krankheit mit keinem Worte gedacht: hier tritt uns nur auf der einen Seite das Bewußtseyn der Sünde, auf der andern die Bosheit der Feinde entgegen. Endlich, die Bitte des Schlusses geht nicht auf Heilung, sondern nur auf Beistand und Hülfe, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Ps., gegen die Feinde, zum sicheren Beweise, daß weder die Krankheit, noch auch das quälende Bewußtseyn der Sünde ein selbstständiges Leiden seyn kann: daß sie nur als Wirkung der feind-

lichen Bedrängung zu betrachten sind, die mit ihrer Ursache zugleich verschwindet.

Hienach ergibt sich folgende Ansicht über die Situation als die richtige. Der S., oder derjenige, in dessen Namen er redet, dem er die Waffen darreicht, mit denen er in der Versuchung siegen kann, ist durch gottlose Feinde hart bedrängt. Der Stachel seines Schmerzes in dieser Anfechtung ist, daß er nach dem ewig wahren und namentlich im A. T. so nachdrücklich bezeugten Satze: kein Leid ohne Sünde, oder: jedes Leiden ist Strafe (Köster, indem er bemerkt, die Situation sey hier von Ps. 6 völlig verschieden, dort unverschuldete, hier verschuldete Leiden, hat sich von dem Gebiete der Schrift, auch des N. T., vgl. Beitr. Th. 3. S. 579 ff., völlig in das Gebiet des modernen Bewußtseyns verirrt) in den Feinden ebenso viele von Gott wider ihn ausgesandte Ankläger, in ihrer Übermacht ein Zeugniß erblickt, daß Gott seine Sünde heimsuche, die ihm nun in ganz anderem Lichte erscheint als während des Glückes. Was er sonst wohl leichter ertragen haben würde, macht ihn so betrachtet nach Leib und Seele elend und zerschlagen. In seiner Noth wendet er sich an den Herrn mit der Bitte um Errettung von seinen Feinden, in der zugleich die factische Erklärung der Vergebung seiner Sünden gegeben, und durch die somit sein Leiden völlig beseitigt war.

---

V. 1. Ein Psalm von David, zur Erinnerung. Derjenige, der durch den Ps. erinnert werden soll, ist nicht, wie Mehrere annehmen, der Sänger, oder die ganze Gemeinde Gottes, sondern Gott, der des S. vergessen zu haben schien. Mehrere erkl.: den Herrn zu loben, mit Berufung auf 1 Chron. 16, 4. Allein das הזכיר heißt immer nur erwähnen, nie loben, vgl. zu Ps. 20, 8, und ebendeshalb kann in der angeführten Stelle der Chronik, wonach das Geschäft der Levitischen Sänger

darin bestand ולהזכיר ולהודות ולהלל, zu erinnern und zu preisen und zu loben, das הזכיר nur den Gegensatz zu den beiden andern Verb. bilden, worauf auch das vorgesetzte ו hinführt. Die Leviten hatten theils die Klage- und Bitt-, theils die Lob- und Dankgesänge abzusingen. Für die Erkl.: zur Erinnerung, spricht noch der Inhalt der beiden also in der Überschrift bezeichneten Ps., wobei zu bemerken, daß in Ps. 70 die so gedeutete Überschrift um so bezeichnender steht, da in diesem Ps. grade der klagende und bittende Theil von Ps. 40, mit Ausscheidung des lobenden und dankenden wiederkehrt, und dann der Zusammenhang mit dem אזכרה, Gedenkopfer, Opfer, wodurch Gott die Seinen in Erinnerung gebracht werden, worauf das להזכיר wahrscheinlich anspielt, vgl. Ps. 141, 2. Apoc. 8, 4, wo die Gebete der Heiligen als ein geistliches Rauch- und Gedenkopfer erscheinen. Das Gegentheil ist das לתודה, zum Preise, in Ps. 100, 1. Schon diese Überschrift enthält ein paränetisches Element. Wenn Gott unser vergessen zu haben scheint, sollen wir ihn erinnern: die herzliche Bitte an Gott um Hülfe ist das einzige und das sichere Mittel, sie zu erlangen.

---

V. 2. Herr strafe mich nicht in deinem Zorne, und züchtige mich nicht in deinem Grimme. Es wurde schon zu Ps. 6, 2 nachgewiesen, daß der Gegensatz nicht der der Züchtigung in Liebe gegen die Züchtigung im Zorne, sondern der der liebenden Errettung gegen die Züchtigung ist, welche immer vom Principe des Zornes ausgeht.

Im Folgenden wird nun der Grund angegeben, auf dem die Bitte des S. um Errettung beruht. Die Last seines Leidens ist so groß, daß er ihr unterliegen muß: Gott aber kann die Seinen nicht zu Grunde gehen lassen.

V. 3. Denn deine Pfeile stecken in mir, und über mich kam deine Hand. Das נחתו, das nur hier vorkom-

mende Niph. von נחת, herabsteigen. Das בי nicht auf, sondern in mich. Die Pfeile bezeichnen die von Gott verhängten Sündenstrafen. Willkührlich behauptet Hitzig, unter den Pfeilen sey nur eine einzelne Art derselben zu verstehen, die Krankheiten, das Gegentheil zeigt gleich die Grundstelle Deut. 32, 23, wo das: „ich werde alle meine Pfeile wider sie senden," im Parall. steht mit: „ich werde sammeln über sie Unglück," und wo dann Hunger, Brand, Seuche individualisirend genannt werden. Dann auch die Stelle selbst, auf die Hitzig den Beweis für seine Ansicht gründet, Hi. 6, 4: „die Pfeile des Allmächtigen sind bei mir, ihr Gift trank meine Seele," wo durch die Pfeile das ganze Leid bezeichnet wird, was Hiob bis dahin betroffen, also nicht blos seine Krankheit, sondern auch der Verlust seiner Kinder und seines Vermögens, die erkaltete Liebe seiner Freunde und selbst seiner Frau. Zu dem zweiten Gl. vgl. Ps. 32, 4. 39, 11. — Auf das Allgemeine folgt das Besondere: d. S. legt Gott im Einzelnen den traurigen Zustand dar, in dem er sich befindet, um ihn zum Mitleid zu rühren.

V. 4. Nichts Heiles ist an meinem Fleische wegen deines Zornes, nicht ist Friede in meinen Gebeinen wegen meiner Sünde. V. 5. Denn meine Verschuldungen gehen über mein Haupt, wie eine schwere Last sind sie zu schwer für mich. Der S. beginnt mit dem traurigen Zustand seines Körpers. Das מתם, von תמם, Unversehrtheit, steht nicht etwa als abstr. pr. concr., sondern man muß wörtlich übers.: nicht ist Unversehrtheit an meinem Fleische. Dieß zeigt das parallele nicht ist Friede: meinem Fleische ist die Unversehrtheit, (und darum) meinen Gebeinen (der heftige Schmerz dringt durch Mark und Bein) der Friede fern. Der Zorn Gottes ist insofern Ursache des traurigen körperlichen Zustandes, als er die Feindesqual über d. S. verhängt, die Sünde insofern, als sie dieselbe herbeigerufen, s. v. a.

wegen der feindlichen Anfechtung, in der ich die Äußerung deines Zornes, die Strafe meiner Sünde erkenne. Was in dem: wegen deines Zornes, wegen meiner Sünde, nur angedeutet worden, wird in V. 5 weiter ausgeführt. Die Verschuldungen d. S. lasten in ihren Folgen auf ihm mit unerträglichem Gewichte. Vgl. Ps. 40, 13: „denn es umgeben mich Leiden ohne Zahl, es haben mich erreicht meine Verschuldungen.“ In dem: sie gehen über mein Haupt, ist das Bild von Wasserwogen entnommen: sie überfluthen mich wie einen, der dem Ertrinken nahe ist. Vgl. Ps. 124, 4.

V. 6. Es faulen, eitern meine Beulen wegen meiner Thorheit. Das מקק in Niph. zerfließen, hier von den Beulen, die sich in Eiter auflösen. Der V. ist zwar nicht bildlich, wohl aber als individualisirende Bezeichnung des Zustandes körperlicher Auflösung zu nehmen, in dem sich d. S. befindet, und die sich unter Umständen auch in andern Formen äußern konnte. Die Thorheit bezeichnet hier eine auf ethischem Grunde beruhende Verdunkelung der Erkenntniß, vgl. zu Ps. 14, 1. Sie ist nicht als die unmittelbare, sondern als die Grundursache des elenden körperlichen Zustandes zu betrachten. Die Thorheit hat die Strafe der feindlichen Bedrängung hervorgerufen, und durch den Gram über diese ist d. S. um so mehr körperlich elend geworden, als er in ihr nur die Strafe für seine Thorheit erkennen kann. Daß die nächste Ursache die feindliche Bedrängung ist, zeigt die Vergl. von Ps. 31, 10. 11. — Die auffallende Übereinstimmung von Jes. 1, 6 mit unserem V. kann um so weniger zufällig seyn, da sich dort auch das מתם wiederfindet, was außer hier in V. 4 und 8 sonst weiter gar nicht vorkommt. Jesaias hat, was hier individualisirende Schilderung ist, als Bild gebraucht für den traurigen Zustand, in den das Volk durch seine Sünden gerathen. In dieser Anspielung

liegt eine Bestätigung für die durch die Überschrift bezeugte Davidische Abfassung d. Ps.

V. 7. Ich bin von Sinnen, gebeugt gar sehr, immerfort geh' ich in Trauer. V. 8. Denn meine Lenden verdorren ganz, und ist nichts Heiles an meinem Fleische. Das Niph. von עוה kommt in Jes. 21, 3 im Parall. mit erschrockenseyn vor, sonst von sittlicher Verkehrtheit. Es ist hier ganz unser: verrückt seyn. Die Schmerzen rauben dem S. alle Besinnung. Die gewöhnlich angenommene Bed.: gekrümmt, niedergebeugt seyn, ist durch nichts gesichert. Über שחותי und קדר vgl. zu Ps. 35, 14. Das erste Gl. von V. 8, wörtlich: denn meine Lenden sind voll von Gedörrtem, bezeichnet als Grund der Betrübniß des S. seine äußerste Abmagerung, vgl. Ps. 22, 18. Die Lenden werden speciell genannt als ein Hauptsitz des Fettes bei dem Gesunden, vgl. Hi. 15, 27. Die jetzt gangbare Erkl. (das Richtige hat schon Luther): meine Eingeweide sind voll Fieberbrand, stellt sich nach allen Seiten als verwerflich dar. Da die Worte zu beiden Seiten von dem: nicht ist Heiles an meinem Fleische, umschlossen sind und zur Ausführung desselben gehören, so können sie sich nur auf den äußern Zustand des Körpers beziehen; den Lenden werden willkührlich die Eingeweide substituirt; das קלה heißt nicht brennen, sondern rösten, dörren; das Gebrannte, oder richtiger das Gedörrte, kann nicht für den Brand stehen. In dem: nicht ist Heiles u. s. w. kehrt die Schilderung zu ihrem Anfange zurück und rundet sich also ab.

V. 9. Ich bin matt und zerschlagen gar sehr, ich heule vor Gestöhne meines Herzens. Das פוג kalt, starr, erstorben seyn. Das נהם heißt nicht weniger wie שאג brüllen, und statt נהמת könnte auch שאגת stehen. Der Nachdruck liegt auf dem: meines Herzens. Das körperliche Geschrei des S. ist nur Erzeugniß des geistigen: im Innersten seines

Herzens wüthet der Schmerz. — Die Darlegung der Noth des S. hat hier ihren Gipfelpunkt erreicht, er gönnt sich einen Augenblick Ruhe, und fährt dann in sanfterer Weise fort. Der erste Ansatz vollendet sich in der Siebenzahl, und die Sieben ist so vertheilt, daß zwei Strophen, jede von zwei Versen, vor sich, hinter sich und in der Mitte eine Strophe von einem Verse haben. Die Hauptmasse, die Schilderung der körperlichen Angegriffenheit d. S., V. 4—8, die sich durch die Gleichheit des Anfanges und Schlusses abrundet, und durch die Fünfzahl ihrer Verse auf eine folgende Ergänzung hinweist, ist umschlossen von einem Anfange und Schlusse allgemeineren Inhaltes. — Der zweite Ansatz, V. 10—13, vollendet sich, wenn wir von V. 10 absehen, der durchaus den Charakter eines Einganges trägt, in der Dreizahl, und zwar so, daß in jedem V. die in sich abgeschlossene Schilderung eines Leidens des S. enthalten ist. Zählen wir die sieben V. des ersten und die drei V. des zweiten Ansatzes zusammen, so vollendet sich die ganze Darlegung der Leiden des S. in der Zehnzahl.

V. 10. O Herr, vor dir ist all mein Sehnen, und mein Seufzen ist vor dir nicht verborgen. Der S. hatte zum Schlusse des vor. Ansatzes sein Leiden in einer Weise geschildert, welche, wenn er es mit einem menschlichen Freunde zu thun hatte, den Verdacht der Übertreibung sehr nahe legte. Ehe er daher fortfährt in seinen Klagen, appellirt er an Gottes Allwissenheit, die ihm bezeugen werde, daß auch das Stärkste, was er über sein Elend, über die Sehnsucht seines Herzens nach Hülfe sagen könne, weit entfernt, über die Sache hinauszugehen, noch hinter ihr zurückbleibe. S. v. a. Du weißt wie groß mein Leiden ist, und daß ich es nicht größer mache, um dich zum Mitleid zu bewegen. — Der V. hat für alle Leidenden die Bedeutung einer nachdrücklichen Ermahnung, daß sie nicht für vorgebliche oder eingebildete Leiden Hülfe bei

Gott suchen, und in ihren Klagen das Maaß nicht überschreiten, welches durch die Sache gegeben ist. Gottes, des Allwissenden, Hülfe richtet sich nicht nach der Größe der Klage, sondern nach der Größe des Leidens.

V. 11. Mein Herz pocht, meine Kraft hat mich verlassen, und das Licht meiner Augen, auch das ist nicht bei mir. Über das Licht der Augen vgl. zu Ps. 13, 4. Die Worte stehen im Nomin. absol. Das: auch sie sind nicht bei mir, statt daß man erwarten sollte: auch das ist nicht bei mir, macht keine Schwierigkeit. Ist der Glanz der Augen geschwunden, so sind gleichsam sie selbst geschwunden: denn er ist es, der das Auge zum Auge macht. — Der Klage über die innere Noth, d. h. über den traurigen Zustand, in dem er sich nach Leib und Seele befindet, hervorgerufen durch die Angriffe seiner Feinde, läßt der S. nun die Klage über die äußere folgen, zuerst die Treulosigkeit seiner Freunde, dann zum Schlusse dasjenige, wovon alles Andere abhängig ist, die Bosheit seiner Feinde.

V. 12. Meine Lieben und meine Freunde stehen gegenüber meiner Plage und meine Nächsten stehen ferne. Mehrere: sie betrachten mich als einen von Gott Geschlagenen und fürchten, sich durch meine Nähe zu verunreinigen. Allein dieß liegt nicht in den Worten. Diese heben nur den tiefen Schmerz hervor, welchen es verursacht, wenn diejenigen, welche das Unglück näher an uns herandrängen, auffordern sollte, ihre Liebe thätig zu beweisen, durch ihr Mitleid das Leid zu lindern, sich im Gegentheil entfernen und uns unserm Schmerz überlassen, nach der Weise der Welt, wo man den Glücklichen beneidet, und des Bekümmerten vergißt, vgl. zu Ps. 27, 10, zumal wenn es Gefahr bringt, sich seiner anzunehmen und zu ihm zu bekennen. Die Plage des S. besteht in den Anfeindungen der Bösen, und in den Verwü-

stungen, die dadurch bei ihm nach Leib und Seele angerichtet worden. Das מנגד gegenüber, so daß sie nicht zu ihr herantreten. Jo. Arnd: „Das ist rechtschaffen in der Passion erfüllt, da sich die Jünger des Herrn scheuten vor seiner Plage, die er am Kreuze erdulden mußte. (Vgl. Mr. 15, 40. 41. Luc. 23, 49.) Wenn uns dasselbe auch widerfährt, wie der heil. Hiob spricht: meine Freunde sind meine Spötter, aber mein Auge thränet zu Gott, so müssen wir uns mit dem Exempel des Herrn Christi trösten, denn der Knecht wirds doch nicht besser haben, wie sein Herr, und das dient uns dazu, daß wir uns auf keinen Menschen, ja auf keine Creatur verlassen, sondern auf unsern lieben Vater, Schöpfer, Erlöser, Erhalter, der Glauben hält ewiglich.“ — Während die Freunde fern, sind die Feinde nahe.

V. 13. Und es stellen mir nach die mir nach der Seele stehen, und die mein Unglück suchen, reden Bosheit, und auf Trug sinnen sie immerfort. Sie reden Bosheit, nicht etwa: sie verabreden sich boshafte Plane gegen mich, sondern wie die beiden folgenden V. zeigen, und ebenso auch das letzte Gl. des unsrigen: sie schäumen gegen mich boshafte Verläumdungen aus. In dem letzten Gl. nimmt man das הגה besser in der Bed. des Sinnens, wie des Redens. Denn dann sind That, Wort und Gedanke mit einander verbunden, und wir haben einen vollständigen Gegensatz gegen den Dekalog, wo das Verbot der Verletzung des Nächsten von der That zum Worte (du sollst nicht falsches Zeugniß reden wider deinen Nächsten, dem hier das: sie reden Bosheit, entspricht), und von dem Worte zum Gedanken (laß dich nicht gelüsten) fortschreitet.

Die Größe des Leidens allein reicht zur Begründung der Bitte der Knechte des Herrn um Hülfe noch nicht hin; es kommt auch darauf an, wie sie sich im Leiden betragen haben.

Geduld, stille Ergebung ist eine unerläßliche Bedingung der Errettung. In dem Maaße, als jeder sich in leidenschaftlicher Erregung selbst zu helfen sucht, durch Werke oder durch Worte (die letzteren werden hier besonders hervorgehoben, weil die Feinde des S. besonders durch Worte, durch falsche Anklagen, ihn zu verderben suchten), treibt er die göttliche Hülfe von sich. Der S. schildert daher in V. 14—16 seine Geduld bei den Anfechtungen der Feinde, mit der er, auf Gott als auf den Richter seiner Sache harrend, jeder leidenschaftlichen Vertheidigung, jedem Versuche mit Gewalt sein Recht vor denjenigen geltend zu machen, die für eine ruhige Darlegung desselben kein Ohr haben, die es nicht erkennen wollen, entsage.

V. 14. Und ich, wie ein Tauber, höre nicht, und bin wie ein Stummer, der seinen Mund nicht aufthut. V. 15. Und bin wie ein Mann, der nicht höret, und der keine Widerrede in seinem Munde hat. V. 16. Denn auf dich, o Herr, harre ich, du wirst antworten, Herr mein Gott. Jo. Arnd: „Solches ist an unserm Herrn Jesu Christo sonderlich im höchsten Grad erfüllt worden, da er in seiner heiligen Passion seinen Verläumdern, falschen Anklägern und Lästerern nichts geantwortet, sondern stille geschwiegen, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaaf, das verstummet vor seinen Scheerern und seinen Mund nicht aufthut. (Vgl. Matth. 26, 62. 63. Joh. 19, 9.) Das müssen wir auch lernen practiciren: in Stilleseyn und Hoffnung ist eure Stärke, Jes. 30.“ Bei dem: wie ein Stummer, ist aus dem speciellen: ich höre, das allgemeine: ich verhalte mich, herauszunehmen. Es erläutert sich aus 1 Sam. 10, 27, wo es von Saul, da er von bösen Menschen verhöhnt wird, heißt: „und er war wie ein Schweigender.“ Luther hat mit seinem: ich aber muß seyn wie ein Tauber und nicht hören u. s. w. den rechten Sinn verfehlt. Nach ihm schildern

V. 14 und 15 nicht die Geduld des S., sondern die Unverschämtheit seiner Feinde, die ihn nicht zu Worte kommen lassen. — V. 15 ist dem Inhalte nach von V. 14 nicht verschieden. Die scheinbare Tautologie rechtfertigt sich aus dem Bestreben des S., seine leidenschaftslose Stille, seine Abneigung gegen alle Selbsthülfe recht hervorzuheben. Dieß erscheint um so mehr an seiner Stelle, da wir hier eine indirecte Paränese vor uns haben. — V. 16 führt die Geduld des S. auf ihren Grund zurück: sie ist eine Tochter des Glaubens. Er antwortet nicht, weil er überzeugt ist, daß Gott antworten wird, dem er nicht vorgreifen darf. Die göttliche Antwort ist eine thatsächliche.

Nachdem d. S. seine Stille und Geduld auf seine Überzeugung, daß Gott ihm helfen werde, als auf ihren Grund zurückgeführt hat, zeigt er, weshalb er auf Gott seine Hoffnung setzt, und zu ihm seine Zuflucht nimmt. Er fürchtet, daß sonst seine Feinde über ihn triumphiren werden, V. 17, und indem er zeigt, wie sehr er Grund zu dieser Befürchtung hat, wie nahe ihm der Untergang ist, entwirft er in V. 18—21 ein neues Bild seiner Leiden.

V. 17. Denn ich spreche, daß sie sich nicht über mich freuen, die beim Wanken meines Fußes sich hoch rühmen wider mich. Das אמרתי nicht: ich bete, sondern: ich denke. Vor dem כּי ist hinzuzudenken, es steht zu besorgen, es ist zu fürchten, oder etwas Ähnliches. Die zweite Vershälfte ist ein relativer Satz, der nach hebräischer Weise nur lose angehängt wird. Man kann entweder erkl.: die (schon jetzt) da mein Fuß wankt (Bezeichnung des Unglückes im Unterschiede von dem gänzlichen Ruin) gegen mich stolziren, oder: die, wenn mein Fuß wankte (wenn ich zänzlich zu Falle käme), gegen mich stolziren würden. Für die erstere Erkl. spricht die Parallelst. Ps. 35, 26, wo das Stolziren der Feinde nicht der Befürchtung,

sondern der traurigen Erfahrung angehört, und besonders der folg. V., wo dem Wanken des Fußes das Hinken entspricht.

V. 18. Denn ich bin dem Leiden hingegeben und mein Schmerz ist vor mir beständig. Der S. zeigt, wie sein gegenwärtiger Zustand seine Befürchtung des Triumphes der Feinde rechtfertigt: er befindet sich in großem Elende. Das erste Gl. wörtlich: denn ich bin dem Hinken bereit. Das bereit kann nicht s. v. seyn als nahe, sondern muß s. v. seyn, als: zur Hand, hingegeben, zugesprochen. Denn das Hinken kann nicht den völligen Ruin, sondern nur das Unglück bezeichnen, vgl. Ps. 35, 15, wo es von einem Zustande steht, in dem d. S. sich schon befindet, nicht den er fürchtet, und das Unglück war dem S. nicht nahe, sondern er war schon darin. Auch anderwärts, z. B. Hi. 12, 5, steht das נכון mit ל von bereits Vorhandenem. מכאב der Schmerz nicht subjectiv, sondern objectiv, also vollkommen dem bildlichen Hinken entsprechend. Er ist vor mir beständig, s. v. a. er ist mein unzertrennlicher Begleiter, entsprechend dem: ich bin bereit. — Den Satz, daß er sich in großem Elende befinde, begründet d. S. in V. 19—21 durch die Aufzählung seiner Leiden.

V. 19. Denn meine Schuld muß ich bekennen, ich gräme mich wegen meiner Sünde. Das denn bezieht sich nicht allein auf uns. V., sondern auf den ganzen Abschnitt V. 19—21 im Verhältniß zu V. 18. Das Leiden d. S. besteht zuerst darin, daß er zur Erkenntniß seiner Sünden gelangt ist, und dieselben mit schwerem Kummer bereut. — Zu der Sündenqual kommen dann noch die Anfeindungen zahlreicher und mächtiger Feinde, um so empfindlicher, da d. S. ihnen früher Gutes erwiesen. V. 20. Und meine Feinde leben und sind mächtig, und viel sind, die mich unbillig hassen. V. 21. Und die mir vergelten Böses um Gutes feinden mich an, darum, daß ich dem Guten nachtrachte. Das erste Gl. von V. 20

wörtlich: und meine Feinde, lebendig, sind stark. Das חיים kann nicht als Adj. zu איבי gezogen werden, denn dann müßte es den Art. haben. Es enthält einen ganzen Satz, s. v. a.: welche lebendig sind. Während d. S. sich in einem dem Tode gleichen Zustande befindet, lebendig todt ist, sind sie lebendig und kräftig. Das חיים steht gleich passend, mag man das עצמו auf die Qualität oder auf die Quantität der Feinde beziehen, sie sind stark an Zahl, in Übereinst. mit dem zweiten Gl., und die Conjectur חנם, umsonst, ist abzuweisen. Gewiß würde Niemand daran gedacht haben, dafür das schwierigere חיים zu setzen. Dem Guten nachjagen ist nicht etwa synonym mit Wohlthun. Es bezeichnet vielmehr ein eifriges sittliches Streben im Allgemeinen. Doch hatte sich dieß Streben des S. speciell im Verhältniß zu seinen gegenwärtigen Feinden bethätigt. Vgl. Ps. 35, 12. Die seltnere Form des Infin. רְדֹפִי ist von den Masorethen in die gewöhnliche verwandelt worden.

V. 22. Verlaß mich nicht, o Herr, mein Gott sey nicht ferne von mir. V. 23. Eile mir beizustehen, Herr, du mein Heil. Calvin: „In diesem Schlusse faßt er die ganze Summe seiner Wünsche und seines Gebetes kurz zusammmen: nämlich, daß Gott ihn, der von den Menschen verlassen, und auf alle Weise auf das elendeste geplagt sey, aufrichten und aufnehmen möge.“ Der Schluß steht in absichtlicher wörtlicher Beziehung auf Ps. 22, 20. Zu dem: Herr mein Heil, vgl. das: „sprich zu meiner Seele: ich bin dein Heil,“ in Ps. 35, 3.

---

## Psalm 39.

Hart von den Bösen befeindet (vgl. V. 2 und V. 9) hat sich der S. fest vorgenommen, sein Leid still und geduldig zu

ertra-

ertragen, und sich nicht durch Murren wider Gott zu versündigen. Aber die Anfechtung übersteigt seine Kräfte, und sprengt den Riegel, womit er seinen Mund verschlossen. Sein gepreßtes Herz macht sich Luft, und er rechtet mit Gott, verlangt ungeduldig von ihm das Ende seines Lebens und seiner Leiden zu wissen, und wirft ihm die Kürze und Nichtigkeit des menschlichen Daseyns vor, V. 4—7. In Bezug auf diesen Theil d. Ps. gilt was Calvin bemerkt: „Es ist wohl zu beachten, daß David in diesem Ps. nicht etwa seine Tugend verkündet, daß er Wünsche nach der Regel der Frömmigkeit gebildet zu Gott emporgesandt habe, sondern daß er vielmehr sich der Schwachheit anklagt, die ihn verleitet, in übermäßigem Schmerze aufzubrausen und mit Gott zu rechten. Er stellt uns in seiner Person einen Spiegel der menschlichen Schwäche vor Augen, damit wir durch die Gefahr gewarnt, lernen sorgsam unter den Schatten der Flügel Gottes zu fliehen.“ — Aber bald erhebt sich der S. von seinem Falle, V. 8—14. Der Glaube, der sich in die innersten Tiefen seiner Seele zurückgezogen hatte, bricht hervor, da er seinen Feind, den verzweifelnden Unmuth, so triumphiren sieht, und wirft ihn mit gewaltiger Hand nieder. Er legt dem S. das große Wort: „und nun, worauf harre ich, Herr? meine Hoffnung steht auf dich,“ in Herz und Mund, und nun wird es ihm leicht, allem Murren und Rechten zu entsagen. An die Stelle desselben tritt die wehmüthige, aber gelassene und ergebene Bitte an den Herrn, daß er doch ihn, der durch das Leiden, in dem er freilich die gerechte Strafe seiner Sünde erkennen müsse, tief gebeugt sey, erretten, ihm vor dem Ende seines so kurzen Daseyns einige Erholung gewähren möge.

Der Ps. zerfällt hienach in zwei Theile. Den Inhalt des ersten führt d. S. historisch an. Er wählt die Situation eines solchen, der so eben die Anfechtung überwindet, schildert zuerst in V. 2—7 was bisher in ihm vorgegangen, und legt dann

in V. 8—14 dar, was jetzt in ihm vorgeht. Die Hauptmasse besteht aus sieben Versen.

Amyraldus schon hebt die auffallende Verschiedenheit hervor zwischen diesem Ps. und solchen wie Ps. 37, und sucht sie auf ihren Grund zurückzuführen. Den 37sten Ps., bemerkt er, habe David geschrieben, da er mit ruhigem Gemüthe die Sache, wie sie an sich ist, ins Auge faßte. Diesen Ps. dagegen habe er in heftiger Verfolgung und schwerer Anfechtung geschrieben. So sey denn jener einfach, leicht, ausgearbeitet, bei diesem dagegen finden sich diese Eigenschaften nicht, und indem er uns die wechselnden und mit einander kämpfenden Gedanken des S. vor Augen lege, ziehe er das Gemüth des Lesers hier und dorthin, und die tiefe Bewegung der Seele, aus der er hervorgegangen, mache das Verständniß schwierig.

Es ist nicht zu übersehen, daß der Ps. zum Theil einen speciell alttestamentlichen Charakter trägt. Bei noch nicht eröffneter klarer Aussicht in ein jenseitiges Daseyn mußte ein langwieriges Leiden weit tiefer zu Herzen gehen. Wird der Mensch leben, wenn er gestorben? — spricht Hiob, zu dessen Reden unser Ps. den Keim enthält, — alle Tage meines Kriegesdienstes wollte ich harren, bis käme meine Ablösung. Mit jedem in Kummer dahinschwindenden Tage des kurzen Daseyns wurde der Spielraum für Gottes vergeltende Gerechtigkeit und für seine Gnade verengert, und wenn die Kräfte Leibes und der Seele zu schwinden begannen, so lag der trostlose Gedanke sehr nahe, daß man nimmer werde des Segens theilhaftig werden, den Gott den Seinen verheißen, lag es sehr nahe, an ihm irre zu werden und zu verzweifeln. Dieser speciell altt. Charakter des Ps. aber, weit entfernt, dem Ps. seine erbauliche Bedeutung für uns zu rauben, dient vielmehr dazu, dieselbe zu verstärken. Das: meine Hoffnung stehet auf dich, was d. S. auch unter solchen Umständen, wo es wider alle Vernunft war, zu hoffen,

sprach, dient uns zur tiefen Beschämung, die wir im Angesichte der über alle Maaßen großen Herrlichkeit doch so leicht in der Trübsal, die zeitlich und leicht ist, verzagen, und je mehr er gehofft hat, da nichts zu hoffen war, desto leichter kann sich an dem Lichte seiner Hoffnung die unsrige entzünden.

Die Überschrift lautet: dem Sangmeister, Jedithun, ein Psalm Davids. Jeduthun, von ידות, laudatio, mit der Endung für Nom. propr. ן, vgl. über Bileam S. 98, oder Jedithun, wie er hier und Ps. 77, 1. 1 Chron. 16, 38. Neh. 11, 17 genannt wird, um den doppelten dunklen Laut zu vermeiden, wird in 1 Chron. 16, 41. 42. 25, 1. 3. 2 Chron. 5, 12 als einer der Vorsteher der heiligen Musik in Davids Zeit genannt. Daß hier nach dem allgemeinen: dem Sangmeister, womit sich die Überschriften meist begnügen, vgl. zu Ps. 4, 1, noch das specielle: dem Jeduthun, folgt, hat gewiß keinen practischen Zweck, sondern ist aus der Absicht Davids (daß von diesem die Überschrift herrührt, zeigt eben das: dem Jeduthun, so gewiß als Jeduthun Davids Zeitgenosse war) zu erklären, Jeduthun zu ehren und seinen Namen auf die Nachwelt zu bringen, wie denn die Überschriften nichts enthalten, was nur augenblickliche Bedeutung hatte. Mehrere wollen mit Berufung auf das על ידותון in Ps. 62, 1. 77, 1 erklären: dem Musikmeister der Jeduthuniter; Jeduthun soll nicht das Individuum, sondern das Jeduthunische Musikchor seyn. Allein das נִצַּח wird nie mit ל, immer mit על construirt; das ל dient in den Überschriften nur zur Bezeichnung des Verf. und des Sangmeisters, und eben deshalb hätte hier zur Vermeidung der Zweideutigkeit das על stehen müssen, auch wenn die Verbindung des נצח mit ל sonst vorkäme; genau analog dem למנצח לידיתון nach unserer Erkl. ist das לעבד יהוה לדוד, von dem Knechte des Herrn, David, in Ps. 18, 1. 36, 1. Noch willkührlicher ist die

Erkl. von Gesenius: auf einem Instrumente, oder nach einer Melodie, die von Jeduthun erfunden worden.

---

V. 2. Ich sprach, ich will meine Wege bewahren, daß ich nicht sündige mit meiner Zunge, ich will meinem Munde bewahren den Zaum, da noch der Böse vor mir ist. Calvin: „Er wußte, wie vielfache Listen Satan anzuwenden pflegt; er sah daher hierhin und dorthin, und stellte überall eine Wache auf, damit nicht die Versuchung, sich von der Rechten oder der Linken einschleichend, in seine Seele dringe. Die Zugänge waren also von allen Seiten verschlossen, wenn nicht durch die große Bitterkeit des Schmerzes seine Standhaftigkeit gewaltsam durchbrochen worden wäre." Zu dem: ich sprach, Venema: d. i. „ich nahm mir fest vor, und schrieb mir selbst dieß Gesetz." Die Wege sind der ganze Inbegriff der Handlungen, in deren Kreis auch die Reden gehören, die Zunge dasjenige, womit die Versündigung in diesem speciellen Falle begangen werden konnte. Worin das Sündigen mit der Zunge bestehe, zeigen V. 5 ff., wo der S., durch die Heftigkeit des Schmerzes getrieben, wirklich gegen seinen Vorsatz in diese Sünde verfällt. Nicht, wie Einige, in unzeitiger Vergleichung von Ps. 37, 1. 38, 14. 15 meinen, in einem heftigen Ausbruche des Zornes gegen die Feinde, sondern in einem ungeduldigen und unehrerbietigen Murren gegen Gott, einem Rechten mit ihm, Äußerung des Zweifels an seiner Gerechtigkeit und Gnade. Genau parallel sind also die St. Hi. 1, 22: „bei alle dem sündigte Hiob nicht, und sprach nichts Thörichtes gegen Gott," und 2, 10: „bei alle dem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen." Dem Munde den Zaum bewahren s. v. a. ihn sorgfältig im Zaume halten. In den Worten: da der Böse noch vor mir ist, soll der S. nach Mehreren den Vorsatz aussprechen, sich vor ungeziemenden Reden besonders in Gegenwart

seiner Feinde zu hüten, um ihnen nicht den doppelten Triumph zu lassen, daß sie ihn in Verzweiflung erblicken und ihn wegen seines Unglückes verspotten könnten, und daß sie ihn gegen seinen Gott sündigen sähen. Diese Erkl. ist aber schon deßhalb verwerflich, weil sie das noch gar nicht beachtet, was daher auch von denjenigen, die dieser Erkl. folgen, in der Übers. meist gradezu ausgelassen wird. Und dann sieht man ja gar nicht ein, wie die Rücksicht gegen die Feinde dem S. ein Grund sein konnte, das Murren wider Gott und das Rechten mit ihm ganz zu unterlassen, wovon hier doch offenbar die Rede. Denn wozu brauchte er es in ihrer Gegenwart zu thun? Haben wir uns doch auch V. 4 ff., wo d. S. sich zu diesem Murren fortreißen läßt, gewiß die Feinde nicht als gegenwärtig zu denken. Das Richtige ist vielmehr, daß die Worte auf dasjenige hinweisen, was den S. zum Sündigen mit seiner Zunge verleiten konnte, was ihm hart mit der Versuchung dazu zusetzte. Der Böse, von dem es in Ps. 37, 2 heißt: „wie Gras werden sie schnell abgehauen, und wie grünes Kraut verwelken sie," war noch immer vor ihm, während nach seiner Meinung das: „er schwand und siehe, er war nicht mehr, ich sucht' ihn und er ward nicht gefunden," Ps. 37, 36, längst hätte in Erfüllung gehen sollen. Der Böse ist nach der Natur der Sache und nach V. 9, wo d. S. bittet: „mache mich nicht zur Schmach des Thoren," zugleich als der Feind des S. zu denken, so daß mit seiner fortdauernden Existenz das Elend des S. zusammenhängt. Den besten Commentar zu dem: „da der Böse noch vor mir ist," bilden Davids Verhältnisse in der Saulischen Zeit, die hier um so mehr in Betracht kommen, da in keiner andern David zu dem noch so viele Veranlassung hatte. Gewiß hat damals David Kämpfe, wie der hier geschilderte, viele bestanden.

V. 3. Ich verstummte und war still, ich schwieg — nicht zum Guten, und mein Schmerz ward aufgeregt.

Der S. sagt, er habe seinen im Vor. dargelegten Vorsatz zwar ausgeführt, aber es sey damit übel abgelaufen. Das hartnäckige und erzwungene Schweigen habe, weit entfernt, gute Folgen zu haben, vielmehr den Schmerz zur furchtbaren Höhe gesteigert. In Krankheiten der Seele nicht weniger, wie des Leibes dient, was die nothwendige Crisis hindert, nur dazu, das Übel zu vermehren. Bei der Gemüthsverfassung, in der d. S. sich befand, war das Sündigen mit der Zunge für ihn besser, als das doch nur erzwungene und gesetzliche Schweigen, er konnte nur durch den Fall zum Aufstehen, nur durch das sündige Reden zu einem würdigen, evangelischen Schweigen gelangen. Über den Accus. דומיה, eig. ich verstummte ein Schweigen, s. v. a. ich verstummte ganz und gar, vgl. Ew. gr. Gr. S. 591. kl. Gr. § 486. In V. 10 entspricht dem hinzugesetzten דומיה das: nicht öffn' ich den Mund. Die unerfreulichen Folgen des Schweigens werden zuerst negativ ausgedrückt, מטוב, vom Guten fern, ohne daß dieß eine gute Wirkung gehabt hätte, dann positiv: und mein Schmerz empörte sich, das נעכר erregt, aufgeregt werden. Das מטוב hat mannigfache falsche Erkl. erleiden müssen. Die verbreitetste ist die, nach der das: vom Guten, Abkürzung aus dem: vom Guten bis zum Bösen in Gen. 31, 24. 29. 2 Sam. 13, 22 seyn soll, s. v. a. ich schwieg von Allem. Allein eine solche Abkürzung kann um so weniger angenommen werden, da diese Redensart, wie ihr Vorkommen an jenen einzigen Stellen zeigt, keine vulgäre war. Das Schweigen des S. kann sich nur auf das Böse beziehen, und das vom Guten bis zum Bösen wäre unpassend. An den angef. St. steht wohl: nicht reden, aber nicht schweigen vom Guten bis zum Bösen. Andere: ich schwieg vom Glücke, es nicht ungestüm und laut fordernd, entsagte mit Resignation meinen Ansprüchen an dasselbe. Allein dieser unpassende Sinn ist nicht einmal sprachlich zulässig: das

מִן nach den Verb. des Schweigens bezeichnet nie die Sache, von der geschwiegen wird. Noch Andere: ich schwieg vom Guten fern, obgleich mein Leiden mich mit Gewalt zur lauten Klage aufforderte. Allein das bono orbus ist matt und im Zusammenhange nicht passend.

V. 4. Warm ward mir das Herz im Busen, bei meinem Nachsinnen entbrannte Feuer, ich redete mit meiner Zunge. Zu den beiden ersten Gl. vgl. Jerem. 20, 9, wo es von dem Hohne und der Feindschaft der Welt (nicht, wie Mehrere, von dem Drange der Begeisterung) heißt: „und es war in meinem Herzen wie brennendes Feuer, verschlossen in meinen Gebeinen, ich war müde, es zu ertragen, und vermag es nicht." Gegenstand des Nachsinnens sind die Leiden, die der S. von den Bösen zu erdulden. Das: mit meiner Zunge, bezieht sich auf V. 2: ich redete mit meiner Zunge, der ich Schweigen auferlegt. Damit fällt von selbst die Bemerkung Köster's, man sehe aus uns. St., in der das Reden mit der Zunge ein aus tiefer Gemüthsbewegung hervorgehendes affectvolles Reden sey, deutlich was unter dem Zungenreden des N. T. zu verstehen. Unsere Worte verhalten sich genau so zu V. 2, wie das: „Danach öffnete Hiob seinen Mund und verfluchte seinen Tag," in Hi. 3, 1 zu 2, 10 und 1, 22. — Der S. theilt jetzt in V. 5—8, die als mit Anführungszeichen versehen zu denken sind, die Worte mit, die er sprach, da er mit seiner Zunge sündigte.

V. 5. „Thue mir kund, o Herr, mein Ende, und wann meiner Tage Ziel kommen wird, wissen will ich, wann ich aufhöre." Der S. fordert den Herrn unmuthig auf, ihm kund zu thun, wann seine Leiden, und was nach seiner Meinung damit zusammenfällt, sein Leben, zu Ende seyn werde, und beklagt sich eben damit als über eine bittere Härte und grausame Ungerechtigkeit, daß es noch nicht zu Ende sey. An

diese Klage über die Größe und Schwere seiner außerordentlichen Leiden, die ihm den Tod als ein Glück, seine Verzögerung als eine Härte erscheinen lassen, schließt sich dann sehr passend in V. 6 und 7 die Klage über die Kürze und Nichtigkeit des Menschenlebens überhaupt. In der Verbindung mit dieser erhält die Klage unseres V. erst ihre rechte Stärke. Es ist schrecklich, wenn dem armen Menschen sein kurzes und flüchtiges Daseyn, das an sich schon Strafe genug für seine Sünden ist, noch so verbittert wird, daß er sein Ende ersehnen muß. Dasselbe Verlangen nach dem Tode, unter der Voraussetzung, daß erst mit ihm das Leiden enden werde und in Verzweiflung an der Rückkehr des Heiles, spricht Hiob mehrfach aus, z. B. in C. 6, 7 ff.: „Ach daß doch käme meine Bitte und Gott meine Hoffnung gäbe. Möchte Gott mich nur zermalmen, lösen seine Hand und mich vernichten. — — Was ist meine Kraft, daß ich harren, und was mein Ende, daß ich mich gedulden soll? Ist Kraft der Steine meine Kraft, ist mein Fleisch von Erz?" Ebenso klagt Hiob auch häufig über das Mißverhältniß der Schwere der Leiden zu der Kürze des Menschenlebens, vgl. z. B. C. 7, 7: „Gedenke doch, daß ein Hauch mein Leben, nicht wird mein Auge ferner Gutes schauen." C. 14, 1 ff.: „Der Mensch vom Weibe geboren, lebt eine kurze Zeit und ist satt der Unruhe. Wie eine Blume geht er auf und wird abgeschnitten, und fliehet wie ein Schatten und stehet nicht. Und über einen solchen öffnest du deine Augen und mich ziehest du vor dein Gericht! — — Wenn seine Tage bestimmt sind, die Zahl seiner Monden bei dir, wenn du sein Gesetz ihm gabst, das er nicht überschreitet: so blicke hinweg von ihm, daß er aufhöre, damit er sich freue wie ein Lohnarbeiter seines Tages." 16, 22: „denn die wenigen Jahre vergehen, und einen Weg sonder Rückkehr gehe ich." Aus diesen Parallelst. erhält das Verhältniß von V. 6 und 7 zu unserem V. sein Licht. — Unter dem Ende

kann entweder das Ende des Lebens oder das Ende der Leiden verstanden werden. Daß beides dem S. in eins zusammenfällt, daß er, an dem Heile des Herrn verzweifelnd, das Ende der Leiden nur mit dem Ende des Lebens erwartet, zeigt das zweite Glied, wörtlich: und die Ausdehnung meiner Tage was sie, f. wie es sich damit verhält, welchen Umfang sie hat. Daß aber zunächst an das Ende der Leiden zu denken sey, dafür spricht die schon angef. Parallelst. Hi. 6, 11. Auch in dem letzten Gl., wörtl.: wissen will ich, was ich aufhörend, f. was es mit meinem Aufhören für eine Bewandniß hat, wann dasselbe endlich eintreten wird, — gradezu wann heißt das מה nie, auch ist es hier nach dem vorherg. מה היא zu erklären — fragt der S. nicht, wann er aufhören werde, zu existiren, sondern, wie besonders die Vergl. der Parallelst. Hi. 14, 6 zeigt, wann er aufhören werde zu leiden, welches Object des Aufhörens sich leicht aus dem Zusammenhange ergänzt. Nach dem Ende seiner Tage fragt er in der Mitte nur deshalb, um das Ende seiner Leiden zu erfahren, das ach! nicht eher eintreten wird, und auf diesen Zweck seiner Frage wird durch den Anfang und den Schluß hingewiesen. Das חדל kommt nie in Bezug auf die Existenz, immer in Bezug auf einen einzelnen Zustand innerhalb des Daseyns vor. — Der richtige Sinn uns. V. ist von den Ausl. meist verfehlt worden, wozu die in der Sache liegende Veranlassung die ist, daß der S., gehemmt durch einen Rest der Ehrerbietung, mit der Sprache nicht recht heraus will, den Zügel, den er nach V. 2 seinem Munde angelegt, nicht völlig schießen läßt, sondern ihn nur nachlässiger handhabt. Der Canon für die Prüfung der Erklärungen ist der, daß die Rede, nach dem Verhältniß zu V. 2 auf der einen — der S. thut hier, was er sich in V. 2 vorgenommen, nicht zu thun, er sündigt mit seiner Zunge —, und zu V. 10 auf der andern Seite — d. S. verstummt dort still

und ergeben, so kann also sein Reden nur ein solches der murrenden Ungeduld seyn — nothwendig ein sündiges Element enthalten muß. Nach diesem Canon nun erscheint die gangbare Erkl., nach welcher der S. Gott um rechte Erkenntniß seiner Hinfälligkeit bitten soll, damit er auf ihn allein seine Hoffnung setze, oder auch mit völliger Verlassung des alttestamentlichen Gebietes, damit er, das Zeitliche mit seinen Leiden und Freuden verachtend, nur dem Ewigen nachtrachte: „laß mich, o Herr, bedenken mein Ende, und welches meiner Tage Maaß, erkenn' ich doch, wie hinfällig ich bin," als durchaus verwerflich. Zudem hat, wer sich in schwerem Leiden befindet, an nichts weniger Mangel, als an Erkenntniß der menschlichen Hinfälligkeit, und es bedarf für ihn keiner besonderen göttlichen Belehrung um sie zu gewinnen. Der S. spricht sie gleich im folg. V. auf eigne Hand so stark aus, wie nur irgend möglich. Man lese nur das Buch Hiob, überall wird man an dieser Erkenntniß Überfluß finden. In keinem Gebete der leidenden Frommen in den Ps. wird man eine ähnliche Bitte nachweisen können. Endlich ist diese Erkl. auch mit den Worten unverträglich. Sie substituirt willkührlich dem: lehre mich, ihr: laß mich bedenken, und gibt das חדל, was nur aufhörend heißt, durch hinfällig wieder. — Der unmuthigen Klage über die Schwere der außerordentlichen Leiden folgt nun die über die Kürze und Nichtigkeit des menschlichen Daseyns überhaupt, die, auf alttestamentlichem Standpunkt vollkommen begründet, wenn man sich einmal aus dem Gebiete der stillen Ergebung in das des Rechnens und Rechtens mit Gott begeben wollte, bei den Frommen durch den Glauben zurückgedrängt und niedergehalten wurde, von dessen Herrschaft d. S. sich hier für einen Augenblick emancipirt, um nachher desto unbedingter zu ihr zurückzukehren. Dieser Glaube war unter dem A. T. ein blinder im guten Sinne. Wäre das Ende dieses armen Lebens das Ende

der Wege Gottes mit den Seinen, denen er so viele Versicherungen seiner zärtlichen Liebe gegeben, so ließe sich die Kürze desselben schon an sich nicht rechtfertigen, und am wenigsten im Zusammenhange mit den schweren Leiden, wodurch dasselbe verbittert wird. Es ist das stärkste Zeugniß für die Lebendigkeit und Tiefe des Glaubens unter dem A. B., daß er an diesem Anstoß nicht zu Schanden geworden ist. Wer sich bemüht, die wahre Sachlage in dieser Beziehung zu entstellen oder zu verdecken, mehrt nicht die erbauliche Kraft des A. T., sondern vermindert sie.

V. 6. „Siehe gleich Handbreiten gabst du meine Tage, und mein Leben ist wie Nichtseyn vor dir, nur zu eitel Nichtigkeit ward jeder Mensch verordnet, Selah." Das erste Gl. wörtlich: siehe Spannen hast du gegeben meine Tage, du hast sie zu Spannen, mein Leben nur spannenlang gemacht. Das טפחות ist ebenso wie das ימי Acc. regiert von dem Verb., und an eine adverbiale Bed. ist nicht zu denken. Das אין heißt nie nichts, immer vielmehr Nichtseyn. Das חלד eig. Dauer, dann Leben, mein Leben, das von der Dauer den Namen hat, wie lucus a non lucendo, ist dem Nichtseyn gleich. Vgl. zu Ps. 17, 14. Das: vor dir, ist nicht mit Mehreren in unzeitiger Vergleichung von Ps. 90, 5: tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag, zu erkl.: im Vergleich mit dir, sondern es hebt hervor, was im Zusammenhange nöthig, daß von Gott die Bestimmung ausgegangen, s. v. a. unter deiner Leitung und durch deine Anordnung. Dem: du gabst, im ersten, und dem: vor dir, im zweiten Gl. entspricht im dritten das נצב, constitutus est. Dieß ist für den Sinn nothwendig. Denn es kommt hier nicht auf das bloße Seyn, sondern auf das (von Gott) Gemachtseyn an. Das: jeder Mensch, der da feststehet, s. v. a. der festgegründete und glückliche, paßt nicht, da hier und auch in V. 10 offenbar von dem menschlichen Loose

im Allgemeinen die Rede ist. Der S. will grade sagen, daß alle Menschen ohne Ausnahme nur ein All der Eitelkeit sind. Das Selah, was hier und ebenso in V. 12 nach Darlegung der Nichtigkeit des Erdenlebens steht, soll Zeit geben, daß man diesem tief wehmüthigen Gedanken nachhänge, vielleicht auch gleichsam Gott Zeit geben, daß er diesen Schmerzensruf zu Herzen nehme.

V. 7. „Nur wie ein Schemen wandelt der Mann, nur umsonst lärmen sie, er sammelt und weiß nicht wer es kriegen wird." Das בצלם eig. im Bilde, s. als Bild. Vgl. Ew. kl. Gr. § 521. Das Bild kommt insofern in Betracht, als es keine Realität, keine Kraft, kein Leben in sich hat, sondern nur den Schein dess. trägt. Anderwärts kommt in gleichem Zusammenhange der Schatten vor, z. B. Ps. 144, 4: „der Mensch gleicht der Eitelkeit, seine Tage sind wie ein flüchtiger Schatten." Das המה lärmen, bezeichnet das unruhige Streben und Treiben der Menschen. Das Suff. in אספם bezieht sich auf das Gesammelte.

Des S. Stimmung nimmt nun plötzlich eine andere Wendung: es tritt auf einmal ein neuer David auf, und es zeigt sich, daß der Satz: der Streit unter Liebenden erneuert die Liebe, auch für die höhere Liebe Wahrheit hat.

V. 8. Und nun worauf harre ich Herr? ich hoffe auf dich. Das nun zieht wie in Ps. 2, 10 die Folge aus dem Vorherg. Gewöhnlich wird erkl.: da alles Irdische flüchtig und vergänglich ist. Man muß aber vielmehr erkl.: da du dich so hart zeigst. Denn Gottes Härte war es, worüber sich d. S. in V. 5—7 beklagt hatte, der Vergänglichkeit des Lebens hatte er nur gedacht, insofern sie von dieser Härte Zeugniß ablegte. Das: worauf harre ich, Herr, ruht auf der Voraussetzung, daß der Mensch nicht existiren kann, ohne einen Gegenstand der Hoffnung. Die Antwort: meine Hoffnung stehet auf

dir, kommt nach dem Vorherg. völlig unerwartet. Daß der S. sich nun doch dem Gotte, über dessen Härte er so eben geklagt, in die Arme wirft, ist ein Wunder, das jeder natürlichen Erklärung spottet.

V. 9. Von allen meinen Sünden errette mich, laß mich nicht dem Thoren ein Spott werden. Von seinen Sünden wird der S. errettet, indem Gott ihre Folgen und Strafen, die Anfeindungen der Bösen beseitigt. Gegenstand der Verhöhnung des Thoren würde der S. werden, wenn Gott ihn durch ihn zu Grunde richten ließe. Diese Worte, ebenso wie das „da der Böse noch vor mir ist," in V. 2, zeigen deutlich, daß das äußere Leid des S., seine „Plage" in V. 11, nicht, wie Einige angenommen, in Krankheit, von der im ganzen Ps. keine Spur vorkommt, sondern vielmehr in feindlicher Bedrängung durch Gottlose bestand.

V. 10. Ich verstumme, thue den Mund nicht auf, denn du hast's gethan. J. H. Michaelis bemerkt treffend, wie oben von einem gesetzlichen und erzwungenen, so sey hier von einem ruhigen und evangelischen Stillschweigen die Rede. Da im Folg. der S. noch weiter redet, so kann das Verstummen nur das Verstummen in einer bestimmten Beziehung, der in V. 2 und 4 näher bezeichneten, seyn, wonach es nicht auf das Reden gegen die Feinde, sondern auf das Reden gegen Gott geht. Statt des: du hast es gethan, s. v. a. du mein Gott, der du die Deinen zärtlich liebst, hast dieß Leid über mich verhängt, das also mir nicht zum Verderben, sondern nur zum Heile gereichen kann, Luther u. A. fälschlich: du wirst es wohl machen. Vgl. 2 Sam. 16, 10.

V. 11. Entferne von mir deine Plage, durch das Streiten deiner Hand bin ich erschöpft. Über נגע vgl. zu Ps. 38, 12. — V. 12. Wenn du einen züchtigest mit Strafen ob der Schuld, so verzehrest du, wie von

Motten, was er liebet; nur Eitelkeit sind alle Menschen. Selah. Was der S. in der zweiten Hälfte des vor. V. von sich gesagt hatte, veranlaßt ihn hier zu einer wehmüthigen Betrachtung über das menschliche Loos im Allgemeinen, dessen trauriges Beispiel an ihm zu schauen war. Durch die klagende Darlegung dieses kläglichen Looses hofft er Gott, unter dessen Hand er sich demüthigt, zum Mitleid zu bewegen. Das תוכחות bezeichnet eigentlich nur die Zurechtweisung mit Worten, und steht von Strafen nur insofern als sie ein sermo realis, eine factische Anklage und Zurechtweisung sind. Das ותמס, eig. du machst zerfließen, Hiph. von מסה. Da die Motte in der Schrift immer Bild des Vernichtens, nie Bild des Vergehens ist (schon Nolde in der conc. part. bemerkt: tinea semper agens), so darf man das: wie die Motte, nicht erkl.: als ob es eine Motte wäre, sondern nur: wie die Motte zerfließen macht, oder zu Grunde richtet. Das חמוד ist überall eigentliches Part. Pa., das Begehrte, Geliebte, s. v. a. Alles, woran er seine Freude und sein Wohlgefallen hat, und man darf nicht erkl. seine Schöne, oder sein Herrliches. Jo. Arnd: „Gleich wie die Motten ein wollen Tuch fressen, ja das allerschönste Kleid verderben, daß es nirgend mehr nütze zu ist, obs zuvor noch so schön gewesen: also ist's nun mit des Menschen schönen Gestalt (zu enge Auffassung des חמודו) auch: wenn die Hand des Allmächtigen einen drücket, und Gott einen ein wenig verläßt, so wird ein Mensch von der Seelenangst und Traurigkeit in wenig Tagen so ungestalt, daß ihn niemand kennet, wie an dem Exempel Hiobs zu sehen, da seine Freunde kamen ihn zu besuchen in seinem Kreuz, kannten sie ihn nicht, und fingen an zu weinen, und konnten in sieben Tagen nicht mit ihm reden, denn sie sahen, daß sein Schmerz sehr groß war."

V. 13. Höre mein Gebet, Herr, und vernimm mein Schreien, zu meinen Thränen nicht schweige,

denn ein Fremdling bin ich bei dir, ein Pilgrim, wie alle meine Väter. Zuerst die Bitte, dann die Begründung derſ. Zu dem: zu meinen Thränen nicht ſchweige, Jo. Arnd: „Das iſt die Art der Thränen, wenn man jemand ſiehet oder höret kläglich weinen, ſo kann man nicht wohl dazu ſtille ſchweigen, wie der Herr Chriſtus ſagt zu der Wittwe zu Nain: weine nicht, und zu Maria Magdalenen, Weib was weineſt du? Das lehrt uns die Natur. Kann nun ein Menſch nicht wohl ſtilleſchweigen über jemandes Thränen, wie viel weniger Gott der Herr. Darum ſagt der 56ſte Pſalm: Gott zählet der Gläubigen Thränen, und daher ſpricht Gott Jeſ. 25, er wolle alle unſere Thränen von unſern Augen abwiſchen.“ Begründet wird die Bitte durch die Hinweiſung auf die Ohnmacht und Hülfloſigkeit des S., der, nicht weniger, wie alle ſeine Väter, nichts hat, als was der Herr ihm gewährt, ganz von ſeiner Barmherzigkeit abhängig iſt, und vergehen muß, wenn er ſie ihm verſagt. Ein Fremdling und Pilgrim (eig. Einlieger, Beiſaſſe, ein ſolcher, der auf dem Eigenthum eines Andern wohnt) hat nichts Eigenes, er iſt ganz von der Güte derjenigen abhängig, bei denen er lebt, iſt überall nur aufs Bitten gewieſen. Wie die Stammväter des Volkes Fremdlinge und Pilgrime bei den Cananitern waren, vgl. Gen. 23, 4, wo Abraham zu den Hethitern: „ein Fremdling und Pilgrim bin ich bei euch, gebt mir eine Grabesbeſitzung,“ ſo waren nach Einnahme des Landes alle Iſraeliten Fremdlinge und Pilgrime bei dem Herrn, vgl. Levit. 25, 23: „denn das Land ſoll nicht für immer verkauft werden, denn mein iſt das Land, denn Fremdlinge und Beiſaſſen ſeyd ihr bei mir.“ Sie hatten nichts an ſich und für ſich, ſie waren ganz an ihren Grundherrn und Patron gewieſen. In merkwürdiger Übereinſtimmung mit unſ. V. ſagt David in 1 Chron. 29, 15: „denn Fremdlinge ſind wir vor dir und Beiſaſſen wie alle unſere Väter, wie der Schatten

sind alle unsere Tage auf der Erde, und nicht ist Hoffnung.“ Diese Übereinstimmung gibt einen bedeutenden Beweis ab für die Davidische Abfassung uns. Ps., und für die Ächtheit der Überschriften überhaupt. Dieser Beweis kann nicht durch die Annahme beseitigt werden, daß der Ausspruch in der Chronik aus uns. St. entnommen sey. Denn er trägt dort durchaus den Character der Selbstständigkeit. Während hier die Hinweisung auf die Israelitische Nichtigkeit der Bitte um die göttliche Hülfe zur Grundlage dient, tritt sie dort dem Wahne entgegen, daß man Gott etwas geben, um ihn sich ein Verdienst erwerben könne. Das: wie alle meine Väter, bezeichnet das Verhältniß des S. als ein nicht individuelles, sondern allgemeines, nationales, vgl. 1 Kön. 19, 4, und daher unabänderliches.

V. 14. Laß ab von mir, daß ich mich erquicke, ehe denn ich hinfahre, und nicht mehr bin. Das erste Gl. wörtlich: lasse sehen von mir weg, damit ich aufheitere, s. v. a. wende dein zürnendes Antlitz von mir ab, damit mein betrübtes sich aufheitere. Man hat keinen Grund, das Hiph. von שעה (die Form hier von שעע entlehnt) und von בלג hier in intransit. Bed. zu nehmen. Vielmehr ist bei dem השע das: dein Antlitz, und bei dem אבליגה das: mein Antlitz, zu ergänzen. Alle Worte dieses Schlußverses kommen an zerstreuten Stellen in dem Buche Hiob vor, zum sicheren Beweise, daß der Verf. desselben unseren Ps. gekannt hat. Vgl. 7, 19: „wie lange willst du nicht wegsehen von mir.“ 14, 6: „Sieh hinweg von ihm.“ 10, 20: „damit ich aufheitere,“ 21: „ehe ich hinfahre.“ 7, 8 und 21: „und nicht mehr bin.“

---

## Psalm 40.

Der S. verkündet, daß der Herr ihm eine herrliche Errettung, und dadurch Vielen Stärkung des Glaubens gewährt,

V.

V. 2—4, und preist zunächst auf Grund dieser Erfahrung denjenigen glücklich, der sein Vertrauen auf den Herrn gesetzt hat, indem er zur weiteren Begründung dieser Glücklichpreisung von seiner persönlichen Erfahrung aufsteigt zu der ganzen Reihe der herrlichen Erweisungen Gottes in der Geschichte seines Volkes, V. 5. 6. Solches hat Gott an dem S. gethan. Wie will dieser sich ihm aber für solche Wohlthat dankbar erweisen? Diese Frage wird in V. 7—11 beantwortet. Die erste Bethätigung des Dankes in V. 7—9 ist die durch die That. Hier hat Gott an allen äußeren Gaben als solchen kein Gefallen, er verlangt nur eins, den Gehorsam, und dazu hat er das Herz des S. willig gemacht. So tritt er denn auf, bereit den Willen seines Herrn zu thun, der ihm aus dem geschriebenen Gesetze Gottes kund geworden, den er mit Lust vollbringt, weil das Gesetz ihm nicht blos als äußerer Buchstabe entgegentritt, sondern ihm ins Herz geschrieben ist. Die zweite Bethätigung des Dankes, in V. 10. 11, ist die durch das Wort: der S. ist unermüdlich in der Verkündung desjenigen, was der Herr an ihm gethan. — Allein zwar aus einer großen Noth ist der Leidende glücklich errettet, doch ist er noch immer von großen Leiden und Gefahren umgeben. Er wendet sich daher in dem zweiten Theile V. 12—18 mit flehentlicher Bitte an den Herrn, daß Er, der nach Ausweis des ersten Theiles seine Gaben hier nicht an einen Undankbaren verschwenden wird, ihn aus dem zahllosen Unglück, das ihn in Folge seiner Sünden betroffen, erretten und seine Feinde beschämen möge, und spricht zum Schlusse die zuversichtliche Hoffnung der Erfüllung dieser Bitte aus.

Eine kunstvolle formelle Anordnung tritt uns in diesem Ps. unverkennbar entgegen. Der erste Theil, sich mit der bereits erhaltenen göttlichen Hülfe beschäftigend, vollendet sich in der Zehnzahl, der zweite, neue in Anspruch nehmend, in der Sie-

benzahl. Die beiden Abtheilungen des ersten Theiles, die erste darlegend, was Gott gethan, die zweite, was der S. thun will, haben jede, sich dadurch als zusammengehörige Hälften ankündigend, fünf Verse. Jede dieser Abtheilungen zerfällt gleichmäßig wieder in eine Unterabtheilung von drei, und eine von zwei Versen. In dem zweiten Theile, der neue göttliche Hülfe in Anspruch nimmt, finden wir in Einklang mit den vier Unterabtheilungen des ersten Theiles ebenfalls vier solche, drei von zwei V. und einen Schluß von einem V. Auch in der Setzung der Gottesnamen ist Absicht unverkennbar. Das Ganze enthält zehn (neunmal Jehovah, und einmal Adonai), jeder der beiden Haupttheile, die dadurch ebenso als zusammenhängende Hälften bezeichnet werden, wie die beiden Abtheilungen des ersten Theiles durch die Fünfzahl der Verse, fünf.

Die Situation ist die eines solchen, der, von einem schweren Leiden befreit, von anderen noch gedrückt wird. Die Frage, ob dabei eine individuelle Veranlassung zu Grunde liege, ist verneinend zu beantworten. Besonders in dem zweiten Theile tritt der nichtindividuelle Charakter des Ps. deutlich hervor. Die Bitten haben den stehenden Charakter, den wir in den nichtindividuellen Psalmen wahrnahmen. Daß der erste Theil mehr Eigenthümliches hat, erklärt sich daraus, daß er sich mit dem Grundgedanken des S., der Nothwendigkeit der Bethätigung des Dankes, als Grundlage der erhörlichen Bitte beschäftigt. Nachdem er diesen Grundgedanken in kräftigen Zügen ausgeführt hat, begibt er sich mit Absicht in das gewohnte Geleise, schließt sich namentlich eng an Ps. 35 an. Dadurch wurde darauf hingewiesen, daß der Dank überall die Grundlage der Bitte sey, der erste Theil auch bei denjenigen Ps. in Erinnerung gebracht, in denen dieser Gedanke nicht ausdrücklich ausgesprochen worden. Aber auch der erste Theil trägt, so eigenthümlich er auch ist, doch in anderer Beziehung unver-

kennbare Merkmale nichtindividuellen Charakters. In der ersten Hälfte wird die Noth des S., aus der er durch Gott befreit worden, sichtbar absichtlich so allgemein geschildert, daß die Schilderung auf jede große Noth paßt. In der zweiten Hälfte ist die paränetische Tendenz nur leicht verhüllt, und hinter dem: ich komme u. s. w., sieht das: du sollst kommen u. s. w. hervor. — Dieser klar vorliegende nichtindividuelle Charakter des Ps. reicht schon hin, die auch sonst äußerst gezwungene und willkührliche Erkl. zurückzuweisen, die Hoffmann, die Weissagung und ihre Erfüllung S. 158, von V. 7—9 gibt. Nach ihr erhalten diese V. einen Inhalt, der einzig und allein auf David paßt.

Die in der älteren Zeit sehr verbreitete directe Messianische Erkl. des Ps. hat in der Anführung von V. 7—9 in Hebr. 10, 5 ff. nur ein schwaches Fundament, und Behauptungen, wie die im Anfange seiner Laufbahn von dem Verf. selbst aufgestellte: „es ist keinem Zweifel unterworfen, daß derjenige, welcher die göttliche Auctorität des Briefes an die Hebräer anerkennt, sich für die Messianische Erklärung entscheiden muß," verlieren bei gewonnener tieferer Einsicht in die Art und Weise, wie das N. T. und namentlich der Brief an die Hebräer die Aussprüche des A. T. handhabt, alle Bedeutung. In den Opfern, namentlich den Sündopfern, ist ein doppeltes Element enthalten, was der Mensch durch ihre Darbringung leistet, und was Gott durch sie gewährt. In unserm Ps. nun wird die subjective Seite allein ins Auge gefaßt, aber was in Bezug auf sie gesagt wird, daß sie nicht stellvertretend, sondern nur repräsentirend sind, daß unter ihrem Bilde der Mensch selbst, sein persönlicher Gehorsam von Gott verlangt wird, das gilt auch von der objectiven. Wie könnten sie wohl hier an und für sich kräftig, und dort nur bezeichnend seyn? Wie durch die Opfer die persönliche Schuldigkeit des Menschen nur abgebildet,

nicht erfüllt wurde, so wurde auch die Stellvertretung durch sie nur repräsentirt — auf ihre Nothwendigkeit hingewiesen, das Bewußtseyn um sie lebendig erhalten —, nicht gewährt. Sonach also konnte der Verf. des Briefes an die Hebräer für seinen Satz: „es ist unmöglich, daß der Stiere und der Böcke Blut Sünden wegnehme," keine passendere Belegstelle aus dem A. T. anführen, als V. 7—9 unseres Ps., welche er Christo bei seinem Eintritte in die Welt in den Mund legt, und ihn damit diejenigen schrecken läßt, welche auf die Scheinopfer ein thörichtes Vertrauen setzen.

Der zweite Theil uns. Ps. kehrt mit mehreren Veränderungen als Ps. 70 wieder. Alles führt hier, wie bei Ps. 53 im Verhältniß zu Ps. 14, bei 2 Sam. 22 im Verhältniß zu Ps. 18, auf Absicht, nichts auf Zufall. Auf den Zweck des Unternehmens weist die Überschrift להזכיר, zur Erinnerung, hin, wodurch Ps. 70 als ein Bittgebet bezeichnet wird (vgl. Ps. 38, 1). In Ps. 40 war ein doppeltes Element mit einander verbunden, der Dank und die Bitte, welche ebenso verbunden auch in Ps. 9 vorkommen, vgl. über den Zweck dieser Verbindung Th. 1. S. 183. Zum Besten derer nun, welche nicht grade eine ausgezeichnete Erweisung der göttlichen Gnade bereits erhalten hatten, und denen es nur um eine kurze Form der Bitte zu thun war, gab der Verf. — denn daß das Unternehmen von diesem ausging, zeigt das: von David, in der Überschrift von Ps. 70 nicht weniger, wie in der von Ps. 40 — dem zweiten Theile Selbstständigkeit. Er wollte aber darauf hinweisen, daß wir hier nicht ein ursprüngliches Ganzes, sondern nur einen herausgehobenen Theil eines Ganzen vor uns haben. Dieß bewirkt er durch die Anwendung der Fünfzahl, der Signatur des Unvollendeten, Halben. Um diese zu erreichen, werden von den sieben Versen des zweiten Theiles die beiden ersten weggeschnitten, was um so näher lag, da diese in enger Beziehung auf

den ersten Theil stehen. Ebenso ließ er auch die Gottesnamen sich in der Fünfzahl vollenden, und veränderte, um sie zu erreichen, das אלהי, mein Gott, in Ps. 40, 18, das nicht mitgezählt werden konnte, weil überall nur die nicht mit Suff. beschwerten Gottesnamen in Betracht gezogen werden, in Jehovah. Demselben Zwecke dient auch die Weglassung des רצה, laß dir's gefallen, in Ps. 70, 2, wodurch der Anfang einen abrupten Charakter erhält, und das Ganze die Natur eines Fragmentes. Außerdem finden sich noch folgende Veränderungen. Es werden mehrere für den Sinn nicht durchaus unentbehrliche Wörter ausgelassen, indem der Verf., da er einmal im Großen abgekürzt hat, dieß auch im Kleinen thun will. An Zufall kann hier schon deshalb nicht gedacht werden, weil das Verhältniß zwischen beiden Texten nie ein umgekehrtes ist. Während in Ps. 40 nur Jehovah vorkommt, wechselt Ps. 70 mit Elohim und Jehovah, und zwar so, daß er in dem Anfangs- und ebenso in dem Schlußverse von Elohim zu Jehovah aufsteigt, so daß das Elohim zu Anfang und das Jehovah zum Schlusse steht, und in V. 5 noch einmal Elohim, weil das Jehovah vorangegangen. Diese Verbindung von Jehovah und Elohim, darauf hinweisend, was für den Angefochtenen so tröstlich war, daß der Gott Israels zugleich die Gottheit ist, findet sich auch in den Reden Davids in den historischen Büchern, vgl. Beitr. Th. 2. S. 312, und kommt auch in Ps. 69 vor, noch in dem Schlusse V. 33 ff., zu dem, wie wir später sehen werden, Ps. 70 in einem näheren Verhältnisse steht, aus dem es sich erklärt, daß er dort, und nicht nach unserem Ps. seine Stellung erhielt. Statt des ישמו, sie werden erstarren, in Ps. 40, hat Ps 70, 4 ישובו, sie werden zurückkehren, weichen, eine angenehme Variation, die das sicher ursprüngliche ישמו nicht verdrängen sollte. Statt des יחשב לי hat V. 6 חושה לי,

eile mir, offenbar damit der Schluß zum Anfange zurückkehre, so daß auch hier nicht an Zufall gedacht werden kann.

Gegen die Davidische Abfassung beider Ps. ist kein auch nur irgend scheinbarer Grund vorgebracht worden. Hitzig's Behauptung: „Mochte der Verf. von Ps. 40 seyn, wer nur immer, mit dem von Ps. 69 ist er identisch," geben wir zu, leugnen aber, daß Ps. 69 irgend etwas enthält, was seiner Davidischen Abfassung widerspricht, und finden grade in der inneren Übereinstimmung der beiden, in der Überschrift demselben Verf. beigelegten Psalmen eine Instanz für die Auctorität der Überschriften. Wenn Hitzig gegen David geltend macht, nach V. 8 habe der Verf. in einer Zeit gelebt, wo man bereits mit Rohr und Dinte auf Pergament schrieb, was nach seiner Meinung nicht vor Jeremias geschehen seyn soll, so ist dagegen schon in den Beitr. Th. 2. S. 489 ff. der Beweis geführt worden, daß der Gebrauch der Thierhäute zum Schreiben uralt sey, und daß der Pentateuch von Anfang an auf geglättete Thierhäute geschrieben worden.

---

V. 2. Ich harrte des Herrn; und er neigte sich zu mir und hörte mein Schreien. Der vorgesetzte Infin. קוֹה hebt die Handlung stark hervor: ich harrte, Ew. gr. Gr. S. 561. Diese starke Betonung des Harrens hat paränetische Bedeutung; sie weist den Leidenden darauf hin, wie auf das Harren alles ankomme. Berleb. B.: „man darf nur Gottes in Geduld warten, so wird er sich schon offenbaren." Da das נטה unleugbar mehrfach in der Bed. sich neigen vorkommt, so hat man zur Annahme einer Ellipse: er neigte sein Ohr, keinen Grund. V. 3. Und zog mich aus der tobenden Tiefe und aus dem Schlamm, und stellte auf einen Felsen meine Füße, festigte meine Schritte. Das שאון hat immer die Bed. Lärmen, Toben, auch in Jerem.

46, 17, wie die Vergl. von Am. 2, 2 und Jerem. 25, 31. 51, 55 zeigt, und es ist daher willkührlich, wenn Mehrere hier übersetzen: Grube des Verderbens, um so mehr, da in Ps. 65, 8, Jes. 17, 12 das שׁאון von dem Toben großer Wasser vorkommt. Man wendet gegen die Anwendung dieser Bed. hier ein, daß das Wasser in einer Grube nicht tobe und brause. Allein daß das בור, was sogar vom Scheol vorkommt, vgl. zu Ps. 28, 1, hier bildliche Bezeichnung einer Wassertiefe ist, und daß an eine Cisterne gar nicht zu denken, erhellt eben aus dem שׁאון, dann aus der Vergleichung von Ps. 69, wo das: „ich kam in Wassertiefen und Fluth hat mich bedeckt," in V. 3, und besonders das: „nicht überfluthe mich Wasserfluß und nicht verschlinge mich der Abgrund," in V. 16 nicht an eine Cisterne denken läßt, ferner aus der Vergleichung von Parallelst. wie Ps. 18, 5. 17. 32, 6. 144, 7. 2 Sam. 22, 5, endlich daraus, daß der Fels gegen eine Cisterne keinen passenden Gegensatz bildet, wohl aber gegen die Tiefe tobenden Gewässers. Hienach nun wird man auch bei dem Schlamme nicht an eine schlammichte Cisterne, sondern an den Schlamm der Wassertiefen denken müssen, in Übereinstimmung mit Ps. 69, 3: „ich bin versenkt in den Schlamm der Tiefe und kann nicht stehen." Zu dem טיט היון vgl. das lutulentum coenum des Plautus. Das יון, das nur hier und in Ps. 69 vorkommt, scheint das stärkere zu seyn: aus schlammichtem Koth. Die Schritte werden gefestigt, indem sie eine feste Grundlage erhalten, vgl. das: ich kann nicht stehen, in Ps. 69, 3. — V. 4. Und hat gegeben in meinen Mund ein neues Lied, ein Lob für unsern Gott, sehen werden's viele und sich fürchten, und vertrauen auf den Herrn. Das neue Lied, vgl. zu Ps. 33, 3, ist nicht grade speciell unser Ps., sondern dieser ist nur als eine einzelne Form desselben zu betrachten. Das reiche neue Thema ließ mannigfache Variationen zu, das

neue Lied konnte sich in eine Menge einzelner Lieder theilen. Das unserm Gott, nicht meinem Gotte, bereitet schon das folg.: sehen werden's viele u. s. w. vor. Das sehen geht nicht auf das neue Lied, das Lob, sondern auf den Gegenstand dess., die Errettung. Der Sache nach war ja das: er hat mir ein neues Lied gegeben, s. v. a.: er hat mir neue Wohlthaten erzeigt. Die Furcht ist, wie schon ihre Verbindung mit dem Vertrauen zeigt, die Ehrfurcht: Gottes herrliche Erweisung wird sie mit einer heiligen Scheu vor seiner Majestät, und zugleich mit Vertrauen auf ihn, dessen Hülfe auch sie erwarten dürfen, erfüllen. Die Paronomasie zwischen יראו und ויראו weist auf den innigen Zusammenhang von Sehen und Fürchten, und somit auf die Größe des dem S. ertheilten Heiles hin.

V. 5. Wohl dem, der seine Hoffnung setzet auf den Herrn, und sich nicht wendet zu den Stolzen, und die zur Lüge abweichen. Es werden hier nicht etwa die „Vielen" des vor. Verses redend eingeführt, sondern der Sänger redet. Er zieht aus seiner im Vor. dargelegten Erfahrung den Schluß, daß nichts Besseres und Heilsameres sey, als alle seine Hoffnung auf den Herrn zu setzen. Das מבטח, Gegenstand des Vertrauens. Sich zu jemanden wenden ist s. v. a. sich auf seine Seite schlagen, zu seiner Partei treten, seine Grundsätze annehmen, vgl. das: wende dich nicht zur Bosheit, Hi. 36, 21, und das פנה אחרי in Ez. 29, 16. Die Stolzen — das Adj. רָהָב nur hier — kommen hier entweder als solche in Betracht, die ihr Vertrauen auf ihre eigne Kraft, oder als solche, die in hochmüthiger Einbildung an die Stelle des Gottes von Ewigkeit die Machwerke ihrer eignen Gedanken und Hände setzen und darauf ihr Vertrauen gründen. Das nur hier vorkommende שׂוּט ist gleichbed. mit שָׂטָה abweichen. Sie weichen ab von dem rechten Gegenstande des Vertrauens zu dem falschen. Lüge bezeichnet hier entweder alles dasjenige, worauf der Mensch

außer dem lebendigen Gott sein Vertrauen setzt, welches alles den darauf Vertrauenden belügt, mit falschen Hoffnungen speist, die eigne und anderer Menschen Kraft, vgl. Ps. 62, 10: „nur Eitelkeit sind die Menschenkinder, Lüge die Mannessöhne," die Götzen, oder es bezeichnet speciell nur die letzteren, vgl. Jerem. 16, 19. — Nach der gegebenen Erkl. werden denen, die in der Noth auf den Herrn trauen, die entgegengesetzt, welche, durch Hochmuth verleitet, ihr Vertrauen auf die eigne Kraft und auf die Götzen, oder nur auf die letzteren setzen. Nach mehreren Ausl. soll das: sich wenden, s. v. seyn als: Hülfe suchen, die Stolzen diejenigen, bei denen Hülfe gesucht wird, diese sollen Lügenhafte genannt werden, weil sie die Hülfe, die sie versprechen, nicht leisten können. Allein die Stolzen bilden offenbar den Gegensatz gegen diejenigen, welche demüthig auf den Herrn vertrauen; das שטי כזב kann nicht heißen Treulose der Lüge, sondern nur Abweichende der = zur Lüge: die sich abwenden von Gott, dem legitimen Gegenstande des Vertrauens, der allein das auf ihn gesetzte nicht täuscht, zur Lüge.

V. 6. Viel machtest du, o Herr, mein Gott, deiner Wunder, und deine Gedanken gegen uns: nichts ist dir zu vergleichen. Ich will sie verkünden und ausreden: sie sind nicht zu zählen. Die Glücklichpreisung desjenigen, der auf den Herrn sein Vertrauen setzt, die dem S. zunächst aus seiner persönlichen Erfahrung hervorgewachsen war, begründet er hier weiter, indem er von dem Besonderen zu dem Allgemeinen aufsteigt, zu den großartigen Erweisungen Gottes in der ganzen Geschichte Israels. Ein ganz ähnlicher Übergang vom Besonderen zum Allgemeinen findet sich in dem Dankgebete Davids in 2 Sam. 7, das überhaupt mit dem ersten Theile so viel Verwandtes darbietet, in V. 22—24: „denn nicht ist Einer wie du, und ist kein Gott außer dir, nach Allem, was wir gehört mit unseren Ohren" u. s. w. Das: und deine

Gedanken gegen uns, steht im Nomin. absol., und in Bezug auf seine Gedanken gegen Israel wird Gott als unvergleichlich bezeichnet. Das עֵרֶךְ ist Infin., wörtl.: nicht ist Gleichstellen gegen dich. Viele Ausl. nach dem Vorgange von Luther: Viel machtest du deiner Wunder und deiner Gedanken gegen uns. Allein dann erhält man einen schleppenden Satz; der Parallelismus wird zerstört; die Gedanken müßten näher als heilsame bezeichnet seyn; die letzten Worte beziehen sich unmittelbar auf die Wunder und Gedanken, die also nicht durch einen Zwischensatz davon getrennt seyn können.

Der S. sagt in der zweiten Hälfte des ersten Theiles, wie er sich dem Herrn für die ihm gewährte Gnade dankbar bezeigen will.

V. 7. Schlachtopfer und Speisopfer gefallen dir nicht, die Ohren hast du mir durchgraben, Brandopfer und Sündopfer verlangst du nicht. Zu Anfang und zu Ende verwirft der S. eine falsche Art der Bethätigung der Dankbarkeit, und in der Mitte stellt er die rechte, die Gott gefällige auf. In welcher Beziehung hier gesagt wird, daß Gott die Opfer nicht wolle, da er sie doch selbst geboten, erhellt aus dem Gegensatze. Der Darbringung der Opfer wird der Gehorsam, die willige Befolgung der göttlichen Gebote entgegengestellt. Die Opfer werden also insofern verworfen, als sie einen Ersatz für diese bilden, als sie Gott gleichsam abfinden, abspeisen sollen. Dieß nun sind nicht die im Gesetze verlangten Opfer. Es ist vielmehr die Carricatur, die der natürliche Mensch daraus macht, der auf jede Weise dem schwersten unter allen Opfern zu entgehen sucht. Vgl. zu Ps. 50. Ganz vom Rechten sind diejenigen abgeirrt, welche meinen, die Opfer werden hier nicht absolut verworfen, sondern nur dem Gehorsam untergeordnet. Die Opfer sind entweder gar nichts werth, oder grade so viel, als der Gehorsam. Nicht eine bloße Herab-

setzung, vielmehr eine unbedingte Verwerfung der Opfer ist auch in der Stelle 1 Sam. 15, 22 enthalten, auf welche sich diese Ausl. berufen: „siehe hören ist besser als Opfer (welche gar nichts werth sind) und aufmerken als das Fett der Lämmer.“ Mit vollem Recht fügt übrigens die Berleb. B. hinzu: „und so auch an Reden und Gebeten und allem äußerlichen Gottesdienst ohne Gehorsam des Glaubens.“ Die Opfer kommen nur als Art in der Gattung in Betracht, vgl. Jes. C. 1, wo neben dieser auch mehrere andere Arten ausdrücklich genannt werden. Was das Einzelne betrifft, so wird das Schlachtopfer, זבח, hier wie oft = זבח שלמים, Friedensopfer, mit dem unblutigen Opfer, מנחה, der symbolischen Darstellung der guten Werke, vgl. Beitr. Th. 3. S. 649. 50, zu einem Paare verbunden, weil beide dem bereits Gerechtfertigten und Versöhnten angehören; die Sündopfer und die Brandopfer werden zusammengestellt, weil sie das gemeinsam haben, daß der Darbringende von ihnen keinen Antheil erhielt. — Wenden wir uns nun zu dem mittleren Gliede. Mehrere Ausl. erklären: Ohren hast du mir gegraben, sich darauf berufend, daß das אזנים nicht den Art. habe, und das כרה graben, und nicht durchgraben heiße. Allein das Fehlen des Art. ist in der Poesie sehr gewöhnlich, vgl. z. B. bei dem אזן selbst in Jes. 50, 5, und eine so geringe Modification der Bed. kann namentlich in dem poetischen Sprachgebrauch sehr leicht stattfinden. Könnten doch auch wir sagen: du hast mir die Ohren gegraben f. durchgraben. Gegen diese Erkl. aber spricht, daß die Annahme, das אזנים bezeichne hier gradezu geistliche Ohren im Gegensatze gegen die leiblichen, jeder Analogie entbehrt, und daß in den verwandten Redensarten פתח אזן, גלה אזן immer von dem Ohre die Rede ist. Man kann nun das: du hast mir die Ohren durchgraben, in doppelter Weise auffassen. Mehrere erkl.: du ließest mich vernehmen, erkennen, gabst mir eine innere

Offenbarung darüber, daß die Opfer dir nicht wohlgefällig. Nach Anderen dagegen soll der S. in diesen Worten den Gehorsam, zu dem ihn Gott innerlich angeleitet, den Opfern entgegenstellen, s. v. a. du hast mich hörend, gehorsam gemacht. Gegen die erstere Erkl. und für die letztere sprechen folgende Gründe. 1. Das Folg. erfordert, daß in uns. V. nicht bloß enthalten sey, was Gott nicht verlangt, sondern auch was er verlangt. 2. Die Lehre, daß die Opfer als opus operatum nichts werth sind, kann nicht als Gegenstand einer besonderen Offenbarung bezeichnet werden. Sie ist, wie Stier richtig bemerkt, „eine von Anfang an Israel offenkundig dargebotene, wiewohl freilich von Vielen nicht aufgenommene Wahrheit." Kein innerlich frommer Israelit war über diesen Gegenstand in Zweifel. 3. Ganz derselbe Gegensatz des Gehorsams und der Opfer findet sich auch in der Parallel- und wahrscheinlich Grundstelle 1 Sam. 15, 22: „und Samuel sprach: hat der Herr Wohlgefallen an Brandopfern und Schlachtopfern, wie daß man höre auf die Stimme des Herrn? Siehe hören ist besser als Opfer und aufmerken, als das Fett der Lämmer." Ebenso wird die Erkl. vom Gehorsam auch durch die Parallelst. Jerem. 7, 22. 23 bestätigt: „denn ich habe nicht geredet mit euren Vätern und nicht ihnen geboten am Tage, da ich sie herausführte aus dem Lande Ägypten, Worte von Brandopfer und Schlachtopfer, sondern dieses Wort habe ich ihnen geboten, höret auf meine Stimme — — und wandelt in all dem Wege, den ich euch gebiete." Vgl. V. 24: „und sie hörten nicht und neigten nicht ihr Ohr." Vgl. noch d. ähnl. Gegens. in Hos. 6, 6. Ps. 51, 18. 19. — Die LXX haben die Worte wiedergegeben durch σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, einen Leib aber hast du mir bereitet, und der Verf. des Briefes an die Hebräer hat sich ihnen angeschlossen, weil der Gedanke durch diese Übersetzung nicht alterirt wird. Der Gegensatz ist auch dort die Bethätigung des Dankes durch das ganze Leben

und Thun im Gegensatze gegen einzelne rein äußerliche Darbringungen: du hast mir einen Leib gegeben, damit ich dir gehorsam diene in Ausrichtung deines Willens. Vgl. das: siehe ich komme, in V. 8.

V. 8. Da sprach ich: siehe ich komme, in dem Rollenbuche ist mir vorgeschrieben. Da, unter diesen Umständen, da du nicht Opfer verlangst, sondern Gehorsam, und mich innerlich willig gemacht hast, das Verlangte zu leisten. Ich komme, um zu thun, wie dir wohlgefällig ist. Das zweite Gl. weist darauf hin, daß dem S., in seiner Bereitwilligkeit den Willen Gottes zu thun, ein Mittel gegeben ist, wodurch er diesen Willen mit Sicherheit und nach seinem ganzen Umfange erkennen kann, wodurch er dem Gebiete des eignen Wähnens in dieser Beziehung entnommen ist: in dem geschriebenen Gesetze Gottes ist ihm gesagt, was gut ist und was sein Gott von ihm verlangt, so daß er nicht zu speculiren und zu grübeln braucht, sondern gleich frisch ans Handeln gehen kann. Wie die Neigung zum Gehorsam, so hat ihm Gott auch die Norm desselben gegeben. Das Rollenbuch ist der Pentateuch, der von Anfang an auf Thierhäute geschrieben wurde. Der Grund, den Einige gegen die Beziehung auf den Pent. aus dem Fehlen des Art. entnommen haben, ist ein ganz nichtiger, da der Art. in der den kurzen und concinnen Ausdruck liebenden Poesie seltener ist, als in der Prosa, und hier um so eher fehlen konnte, da in der Davidischen Zeit, wo noch kein anderes heiliges Buch vorhanden war, jeder gleich wußte, was unter dem Rollenbuche zu verstehen sey. Das כתב mit על eig. schreiben über jemanden, also schreiben, daß das Geschriebene ihm obliegt, kommt in 2 Kön. 22, 13 in ganz gleichem Zusammenhange in der Bed. vorschreiben vor: „weil nicht hörten eure Väter auf die Worte dieses Buches, zu thun nach Allem, was geschrieben ist über uns," ככל הכתוב עלינו.

Sachparallelen sind Jos. 1, 7: „daß du thust nach alle diesem Gesetze, das dir Moses mein Knecht geboten," und 1 Kön. 2, 3, wo der sterbende David zu Salomoh: „daß du wandelst in seinen Wegen, und haltest seine Gebote — —, wie geschrieben steht in dem Gesetze Mose's." — Diese Parallelst., und ebenso der Zusammenhang entscheiden gegen die Erkl. der Messianischen Ausl.: ist von mir geschrieben. Die Erkl. von De Wette: ich komme mit der Buchrolle mir ins Herz geschrieben, zerstört den Parallelismus, läßt die Parallelst. außer Acht und entbehrt jeder Analogie, da wohl von dem Gesetze gesagt wird, daß es in das Herz oder Innere, nicht aber von dem Gesetzbuche, daß es auf den Menschen geschrieben worden. Die Erkl. von Gesenius: siehe ich komme mit des Buches Rolle, das mir vorgeschrieben, zerstört ebenfalls den Parall., und läßt die Parallelst. unbeachtet; dann bezieht sie das geschrieben auf das Buch, statt daß es sich nach dieser Auffassung auf die Rolle beziehen müßte; endlich, von dem Buche kann nicht gesagt werden, daß es vorgeschrieben sey, wenigstens findet sich nirgends eine Parallelstelle.

V. 9. Zu thun deinen Willen, mein Gott, liebe ich, und dein Gesetz ist in meinem Inneren, eig. inmitten meiner Eingeweide. Diese aber bezeichnen das Innerste im Gegensatze gegen das Äußere. Um sich zu überzeugen, wie unrichtig die Behauptung von Hoffmann sey, das ל in לעשות könne nicht von חפצתי abhängen, welches ב bei sich haben würde, darf man nur einen Blick auf Ps. 143, 10 und auf die von Gesen. in dem thes. p. 507 angeführten Stellen werfen. Das Gesetz in dem Inneren des S. bildet den Gegensatz gegen das, welches ihm äußerlich vorgeschrieben worden. Wo es recht steht, da ist das Gesetz nicht blos vorgeschrieben, sondern auch eingeschrieben. Die Mess. Ausl. haben behauptet, daß der Inhalt des V. nicht auf David passe, der gleich darauf klage, daß seiner Sünden mehr seyen, denn Haare auf seinem

Haupte; Jeremias in C. 31, 33 spreche das Geschriebenseyn des Gesetzes ins Herz dem A. B. ab, und bezeichne es als Prärogative des N. B. Noch Tholuck meint, der Geist Gottes habe in einem heiligen Momente dem S. überschwengliche Worte in den Mund gelegt, die im vollen Sinne Niemand sprechen konnte als der Sohn Gottes. Allein das Gesetz Gottes im Herzen haben und sündigen ist kein Gegensatz, sonst würde die Verheißung des Jeremias auch unter dem N. B. nicht in Erfüllung gegangen seyn. Daß in dieser der Unterschied und Gegensatz des A. und des N. B. nur ein relativer sey, wurde in der Christol. Th. 3. S. 577 ff. nachgewiesen. Man kann aber das Geschriebenseyn des Gesetzes ins Herz dem A. B. nicht rauben, ohne seinen Gliedern alle wahre und lebendige Frömmigkeit abzusprechen, und somit an Persönlichkeiten, wie die Davids und so vieler Anderen zu Schanden zu werden. Schon in Deut. 6, 6 heißt es: „und seyn sollen diese Worte, die ich dir heute gebiete, auf deinem Herzen" (nicht blos auf den Steinen, Deut. 27, 3, und auf der Buchrolle). David bezeichnet in Ps. 37, 31 den Gerechten als einen solchen, in dessen Herzen das Gesetz seines Gottes. Salomoh verlangt in Prov. 3, 3. 7, 3: „schreibe sie (die Gebote) auf die Tafel deines Herzens." Bei Jesaias in C. 51, 7 redet der Herr das Volk an, in deren Herzen sein Gesetz.

Mit der Dankbezeugung durch die That soll auch die durch Worte verbunden seyn. V. 10. Ich verkünde Gerechtigkeit in großer Versammlung, siehe, ich will meine Lippen nicht hemmen, o Herr, du weißt es. V. 11. Deine Gerechtigkeit verberg' ich nicht in meinem Herzen, von deiner Treue und deinem Heile rede ich, nicht verhehl' ich deine Huld und Wahrheit der großen Versammlung. Der oberflächlichen Betrachtung könnte es scheinen, als mache David hier zu viele Worte. Aber ganz anders wird der-

jenige urtheilen, der die natürliche Kälte des menschlichen Herzens, seine Lauigkeit im Lobe Gottes, seine Vergessenheit und Undankbarkeit, die Geneigtheit des trägen Mundes zum Schweigen erkannt hat. Einem solchen wird jedes Wort wie ein scharfer Pfeil ins Herz dringen. צדק, in V. 10, unterscheidet sich von צדקה in V. 11 so, daß das erstere das bloße gerecht seyn, sich gerecht zeigen, wie es hier eingetreten war, das letztere die Gerechtigkeit als feste Eigenschaft bezeichnet, vgl. Ew. gr. Gr. S. 313. Das: o Herr du weißt es, weist darauf hin, wie leicht man mit der Einbildung und dem Scheine der Bereitwilligkeit zum Lobe Gottes sich selbst und Andere täuschen kann. Man sehe zu, ob man sich mit gutem Gewissen auf das Zeugniß Gottes in dieser Beziehung berufen kann.

Es beginnt der zweite Theil, in dem sich auf Grund des im ersten Theile gelegten Fundamentes das Gebäude der Bitte erhebt. V. 12. Du, o Herr, hemme nicht deine Barmherzigkeit von mir, deine Huld und deine Wahrheit mögen beständig mich bewahren. V. 13. Denn es umgeben mich Leiden ohne Zahl, es ergreifen mich meine Verschuldungen, daß ich nicht sehen kann, ihrer ist mehr, denn Haare auf meinem Haupt, und mein Herz hat mich verlassen. In dem Verhältniß des „hemme nicht" zu dem „ich will nicht hemmen" in V. 10 liegt die Lehre ausgesprochen, daß das Maaß des ferneren Heiles sich nach dem Maaße des Dankes für das frühere richtet. Diese innige Beziehung des zweiten Theiles auf den ersten dient zugleich zum Beweise gegen diejenigen, welche meinen, daß der zweite Theil erst später von einem andern Verf. hinzugefügt sey. Der zweite Theil ist es recht eigentlich, auf den es ankommt. Der didactische Zweck des Ganzen ist der, zu zeigen, wie man in der Zeit der Noth erhörlich beten könne. Dieß kann nur also geschehen, daß die Bitte den Dank zur Grundlage

hat,

hat, der sich zuerst im Wandel äußert, und dann im Bekenntniß. Wie das: hemme nicht, auf das: ich will nicht hemmen, so sieht das: deine Huld und deine Wahrheit mögen beständig mich bewahren, zurück auf das: ich verberge nicht deine Huld und deine Wahrheit, womit des S. Dankverheißung beschlossen wurde. Daß wir Gottes Huld und Wahrheit nicht verbergen, ist das sichere Mittel, aber auch die unerläßliche Bedingung ihrer ferneren Offenbarung in unsern Führungen. Das אפף mit על ist stärker, wie das אפפוני in Ps. 18, 5, wie dieß schon Calvin bemerkt: „er sagt, er sey nicht nur von allen Seiten umgeben, sondern die Masse der Übel liege auch auf seinem Haupte.“ Das עונות heißt hier, wie immer, nicht Strafen, sondern Verschuldungen, aber die Verschuldungen erreichen den Sünder in ihren Folgen, so daß der Sache nach allerdings das: meine Verschuldungen, s. v. ist als, die Strafen für meine Verschuldungen, vgl. Deut. 28, 15: „es kommen über dich alle diese Flüche und erreichen dich,“ 1 Sam. 28, 10. Daß der S. hier von seinen zahlreichen Verschuldungen redet, und das Leid als gerechte Strafe derselben betrachtet, bildet einen unwiderleglichen Beweis gegen die direct Messianische Erklärung. Diese darf sich nicht auf Jes. 53 berufen. Denn hier wird mit keinem Worte bezeichnet, daß die Verschuldungen, die der Leidende als sein bezeichnet, nur fremde sind, die ihm zugerechnet werden. Und an solche darf um so weniger gedacht werden wegen der vielen fast wörtlich übereinstimmenden Parallelst. in den Ps., wo nur an eigne Sünden gedacht werden kann, und speciell wegen der Wiederholung in Ps. 70. Das: und ich kann nicht sehen, erkl. Mehrere: ich kann sie nicht übersehen. Dagegen spricht aber das Fehlen des Suff., und daß sehen nicht stehen kann für übersehen. Der Grund, der aus dem angeblich parallelen: ihrer ist mehr, denn Haare auf meinem Haupte, entnommen wird, ist ein nichtiger, denn dieß

entspricht dem: ohne Zahl; dem: ich kann nicht sehen, das: mein Herz hat mich verlassen. Das Richtige hat schon Luther in der Glosse: „daß mir das Gesicht vergeht vor großem Weh." Die Redensart bezeichnet sonst immer die geschwundene Sehkraft der Augen, vgl. 1 Sam. 3, 2: „seine Augen fingen an stumpf zu werden, und er konnte nicht sehen," 4, 15. 1 Kön. 14, 4. Eine solche Verdunkelung des Angesichtes tritt bei tiefem, alle Kräfte erschöpfenden Schmerze ein, vgl. Hi. 16, 16: „auf meinen Augenliedern ruht Todesdunkel," Ps. 13, 4: „erleuchte meine Augen," Ps. 38, 11: „das Licht meiner Augen ist nicht bei mir." Das Herz ist hier nicht s. v. a. Besinnung, Muth, sondern es kommt in Betracht als Sitz der Lebenskraft. Parallel ist das: „meine Kraft hat mich verlassen," in Ps. 38, 11.

V. 14. Laß dir's gefallen, Herr, mich zu erretten, Herr eile mir zur Hülfe. V. 15. Schämen müssen sich und erröthen allzumal, die mir nach der Seele stehen, sie zu rauben, zurück müssen weichen und zu Schanden werden, die an meinem Unglück Gefallen haben. Vgl. Ps. 35, 4. 26.

V. 16. Erstarren mögen ob ihrer Schande, die zu mir sprechen: da, da. V. 17. Es mögen sich freuen und fröhlich seyn in dir alle, die dich suchen, mögen sprechen beständig: groß ist der Herr, die dein Heil lieben. Wie V. 14 und 15, so bilden auch diese beiden V. ein Paar. Die Bitten stehen in den beiden Verspaaren in umgekehrter Ordnung, dort zuerst: errette mich, dann: beschäme meine Feinde, hier zuerst: beschäme meine Feinde, dann: „gib mir und allen denen, die sich von Herzen sehnen, nach dir und deiner Hulde," durch dein Heil Veranlassung zur Freude. Diese beiden Verspaare bilden den Kern des zweiten Theiles. Umschlossen werden sie durch den Eingang in V. 12 und 13 und

den Schluß in V. 18. Über עקב על wegen, vgl. die lex., zu dem: welche zu mir sprechen: da, da, Ps. 22, 8. 35, 21. 25. Zu V. 17, Ps. 35, 27.

V. 18. Und ich bin elend und arm, der Herr wird sorgen für mich, meine Hülfe und mein Erretter bist du; mein Gott, nicht zögere. Jo. Arnd: „Du bist mein Helfer im Himmel, weil ich keinen Helfer und Erretter auf Erden habe. Darum verziehe nicht. Ich weiß, du wirst die rechte Zeit treffen und mich nicht versäumen. Denn das schließt unser Glaube gewiß: sorgt Gott für dich, so wird er die rechte Zeit treffen, und nicht über die Zeit verziehen."

---

## Psalm 41.

Wer gegen den Unglücklichen zartes Mitleid beweist, der erwirbt sich dadurch den göttlichen Segen, Errettung, wenn das Unglück ihn überfällt, Bewahrung vor der Wuth seiner Feinde, Herstellung, wenn er durch den Gram aufs Krankenlager geworfen worden, V. 2—4. Der S., der stets ein Herz voll Mitleid gehabt, befindet sich in einer Lage, welche ihn veranlaßt und berechtigt, den der mitleidigen Liebe bestimmten Lohn in Anspruch zu nehmen. Er befindet sich im Unglück und ihn umgeben boshafte Feinde, die seinen Untergang sehnlich wünschen und nach Kräften herbeizuführen suchen, V. 5—10. So wendet er sich also an den Herrn mit der Bitte um Hülfe, und spricht, durch die Zusicherung derselben getröstet, zum Schlusse die freudige Erwartung derselben aus, V. 11—13.

Die formelle Anordnung ist ganz dieselbe wie bei Ps. 2. Das Ganze vollendet sich in der Zwölfzahl, und zerfällt in vier Strophen, jede von drei Versen.

Nach der gangbaren Annahme soll der Leidende des Ps.

sich in schwerer Krankheit befunden haben. Allein es ist kein Grund vorhanden, hier an Krankheit als ein selbstständiges, und zwar das Hauptleiden des S. zu denken, sie kommt vielmehr wie gewöhnlich in den Ps. nur in Betracht als die Begleiterin der Anfechtung durch die Bösen. Dem: „der Herr wird ihn unterstützen auf dem Siechbette" in V. 4 geht das: „nicht gib ihn hin der Wuth seiner Feinde" in V. 3 voraus. Die Feinde erscheinen in V. 6—10 nicht etwa als schadenfrohe Zuschauer des Leidens, was von ihnen unabhängig den S. betroffen, sondern sie freuen sich ihres eignen Werkes, und suchen es durch fernere Machinationen zu Ende zu führen: sie sammeln Stoff zu boshaften Verläumdungen, V. 7, sinnen auf Böses wider d. S., V. 8, freuen sich des Bubenstückes, von dem sie zuversichtlich sein gänzliches Verderben erwarten, V. 9, erheben wider ihn die Ferse, V. 10. In der Bitte in V. 11 und dem Ausdrucke der Zuversicht der Erhörung in V. 12 ist nur von dem Siege über die Feinde die Rede, womit das ganze Leiden des S. auf einmal zu Ende ist.

Der Keim unseres Ps. ist in Ps. 35, 13. 14 enthalten, was um so weniger außer Acht zu lassen ist, da der zweite Theil des vor. Ps. durchweg auf demselben Ps. ruht. Der Grundgedanke ist der, daß wer barmherzig gewesen ist, Barmherzigkeit empfangen wird, daß wer das Bewußtseyn hat, mit den Weinenden geweint zu haben, sich zuversichtlich getrösten darf, daß sein Weinen von Gott in Lachen verwandelt werden wird. Der Ps. hat also eine sehr individuelle Physiognomie, er öffnet dem Leidenden eine abgelegene und verborgene Trostquelle.

Die Abfassung von David wird durch die Überschrift bezeugt, und dieser redet hier gewiß aus eigner Erfahrung: gewiß hatte ihn sein zartes und liebevolles Herz oft getrieben, sich der Elenden anzunehmen, gewiß war ihm im eignen Elende oft

daraus die Zuversicht auf die göttliche Barmherzigkeit erwachsen, und oft hatte sich ihm diese Zuversicht durch die Erfahrung bewährt. Der Ps. enthält aber durchaus keine individuellen Züge, welche zu der Annahme berechtigen, daß er sich auf eine besondere Lage in dem Leben Davids beziehe, er trägt vielmehr, wenn man von der Form absieht, ganz den Charakter eines Lehrpsalmes, und das „Ich" des Ps. ist nicht der Sänger, sondern der leidende Gerechte. Um so mehr konnte der Herr sich in Joh. 13, 18 und an a. St. den zehnten V. desselben so unbedingt und entschieden aneignen, er, in dem die Idee des Gerechten zur Wirklichkeit wurde, der zuerst das: „glücklich, wer gegen den Elenden klüglich handelt" mit voller Wahrheit sprechen konnte, bei dem die beiden Factoren der göttlichen Errettung, die eigne Barmherzigkeit, welche die göttliche Hülfe verbürgt, und die Wuth der Feinde, welche berechtigt, sie in Anspruch zu nehmen, in einer Stärke vorhanden waren, wie nie vorher und nachher, bei dem namentlich der Inhalt von V. 10 in ergreifender Wahrheit ins Leben trat. Die direct und ausschließlich Messianische Erkl., zu welcher manche ältere Ausleger durch diese Anführungen verleitet wurden, wird schon allein durch V. 5 zurückgewiesen, wo der Gerechte in seinem Leiden eine gerechte Strafe für seine Sünden erkennt.

---

V. 2. Wohl dem, der gegen den Elenden klüglich handelt; am Tage des Unglücks wird ihn erretten der Herr. V. 3. Der Herr wird ihn bewahren und beim Leben erhalten, er wird beglückt im Lande, und nicht mögest du geben ihn in seiner Feinde Willen. V. 4. Der Herr wird ihn unterstützen auf dem Siechbette; sein ganzes Lager wandelst du in seiner Krankheit. Nach der gewöhnlichen Auffassung soll der S. mit der Glücklichpreisung des Barmherzigen beginnen, „weil er grade die ent-

gegengesetzte Behandlung, Schadenfreude und Hohn, erfahren hat." Wir dagegen ergänzen bei dem, „wohl dem, der gegen den Elenden klüglich handelt": wie ich gethan, und beziehen Alles auf den S., der hier sein Recht nachweist auf die göttliche Hülfe zur Zeit der Noth, in V. 5—10 nachweist, daß die Zeit der Noth jetzt vorhanden ist, in V. 11—13 die göttliche Hülfe in Anspruch nimmt und die Zuversicht ders. ausspricht. Bei der gangbaren Auffassung erscheinen die drei ersten V. als ein reines hors d'oeuvre, das man wegschneiden kann, ohne den Hauptgedanken zu verletzen, als eine zu ihm außer Beziehung stehende moralische Reflexion, die grade im Eingange am unangenehmsten auffällt; der individuelle Charakter des Ps., der nach unserer Auffassung grade in diesen ersten V. vorliegt, wird durch sie ganz zerstört; in der Grundstelle Ps. 35, 13. 14 ist der Barmherzige und Mitleidige der Sänger; das affectvolle: nicht mögest du geben ihn in seiner Feinde Willen, ist nur dann an seiner Stelle, wenn das scheinbar allgemein Gesagte sich auf den Sänger bezieht. In Bezug auf den Gedanken von V. 2 bemerkt Jo. Arnd: „Ein gütig, barmherzig und gutthätig Herz wünscht und will, daß es allen Menschen wohl ginge, wie Gott selbst solches uns von Herzen gönnt. Derhalben so belohnt der Herr auch alle gütige Leute wieder mit solchem Segen, daß es ihnen auch wohl gehe, denn was der Mensch säet, das wird er erndten, und was er suchet, das wird er finden. Suche und jage nach der Barmherzigkeit, so wirst du sie finden, wirst du Unbarmherzigkeit säen, so wirst du sie gewiß erndten. So befindet's auch der inwendige Mensch im Herzen; hast du Gütigkeit und Barmherzigkeit geübt im Glauben, so ist das Herz ruhig und still in Gott und mit Gott vereinigt." Das משכיל nehmen die Ausl. meist in der Bed. aufmerken, allein die gewöhnlichere und der Grundbed. nähere Bed. klüglich, weise handeln, vgl. z. B. Ps. 2, 10. 1 Sam. 18, 14. Jer. 20, 11. 23, 5,

ist hier viel passender und wird auch durch das אל empfohlen. Worin das klüglich handeln besteht, in den Äußerungen zärtlicher Theilnahme, zeigt uns Ps. 35, 13. 14, und der Gegensatz des Betragens der Feinde gegen den S., wie es in V. 6—10 geschildert wird. Das דל heißt eig. dünn, mager, schmächtig, und bezeichnet dann denjenigen, der sich in einem herabgekommenen Zustande befindet, dem es schlecht und elend geht. — Statt יאשר ist die Randlesart וְאַשֵּׁר, das Präter. mit der Cop. Man stieß sich an der Verbindungslosigkeit. Daß das אל nicht für לא stehen kann, versteht sich von selbst. Deshalb sind aber die vorherg. und folg. Fut. nicht etwa als Opt. aufzufassen. Der S. wendet sich plötzlich zum Herrn und bittet ihn um Gewährung desjenigen, was er nach dem Vorherg. und Folg. thut. Das: du mögest, schließt in diesem Zusammenhange das: du wirst, in sich. Über נתן בנפש zu Ps. 27, 12. — Das משכב ist nie der Act des Liegens, das Daniederliegen, sondern es heißt immer Lager, vgl. zu 2 Sam. 4, 5 Thenius; das Lager steht hier für den Zustand des Kranken; Gott wandelt sein Krankheits- und Schmerzenslager in ein Genesungs- und Freudenlager, und zwar ganz, Berleb. B.: „es sey so betrübt und elend, als es wolle." Dieselbe bemerkt in passender Hinweisung auf V. 6 ff.: „du wirst es nicht nach der Zuschauer Verlangen gehen lassen, die da kommen zu sehen, ob er bald sterben, und was nach seinem Tode vorgehen werde: sondern ihm wider alles Vermuthen wieder aufhelfen."

Der S., der mit vollem Rechte das: „glücklich der gegen den Elenden klüglich handelt," auf sich beziehen kann, sagt nun in zwei Strophen, daß nun der „Tag des Unglückes" für ihn da, nun die Wuth der Feinde wider ihn entbrannt sey, nun er schmerzlich daniederliege, so daß es jetzt Zeit sey, daß das: er wird ihn erretten u. s. w., an ihm in Erfüllung gehe.

V. 5. Ich spreche: Herr sey gnädig mir, heile meine Seele, denn ich habe gesündigt gegen dich. V. 6. Meine Feinde reden Arges von mir: wann wird er sterben, und sein Name vergehen? V. 7. Und wenn er kommt zu schauen, redet er Trug, sein Herz — er sammelt Bosheit sich, geht heraus und redet. Der S. sagt: ich spreche, nicht: ich spreche, weil er sich hier dasjenige aneignet, was im Vor. im Allgemeinen dem Barmherzigen zugetheilt worden, s. v. a. ich befinde mich jetzt in dem Falle, dieß dem Barmherzigen bestimmte Heil in Anspruch nehmen zu müssen. Daß der S. Heilung für seine (tiefbetrübte) Seele verlangt, zeigt, daß der Zustand körperlicher Angegriffenheit nur von Kummer und Gram herrührt. Wird die Seele geheilt durch die Ertheilung des Heiles, der Errettung von den Feinden, so ist gleich auch der Leib wieder gesund. In dem: denn ich habe gesündigt wider dich, gibt der S. die Ursache an, weshalb er der Heilung bedarf. Der Zusammenhang von Sünde und Leid ist nach der Anschauung der Schrift ein so inniger, daß das: ich habe gesündigt, hinreicht, um den Gedanken auszudrücken: ich bin in Folge meiner Sünden elend geworden. Dieß Elend wird dann im Folg. näher dargelegt. — Das לִי in Bezug auf mich, in Betreff meiner. Das רַע, nicht etwa Übles, wie das רָעָה in V. 8, sondern Böses im sittlichen Sinne: in Bosheit reden sie so, wie folgt. Der S. ist in Folge ihrer Anfeindungen an Leib und Seele elend und geschlagen, so daß sie auf seinen baldigen Untergang hoffen, den sie kaum erwarten können, und nach dem Folg. durch fortgesetzte Ausübung ihrer Bosheit zu beschleunigen suchen. — In V. 7 ist das Subject die ideale Person des Bösen. Zu schauen, nämlich wie es mir geht. Er redet Trug, heuchlerische Versicherungen der Liebe und Theilnahme. Man darf nicht erkl.: sein Herz sammelt, sondern man muß erkl.: sein Herz, was sein Herz betrifft, im

Gegensatze gegen den freundlichen Mund, er sammelt sich Bosheit. Denn dem Herzen kann nicht füglich die Sammlung beigelegt werden, und es ist schon von vornherein wahrscheinlich, daß bei dem: er sammelt, der Böse ebenso Subject sey, wie bei den drei übrigen Gliedern des V. Bosheit, s. v. a. Stoff zu boshaften Verläumdungen. Er geht heraus, redet, die er dann, wenn er mich verlassen, nun auch die Zunge wider mich gebrauchend, unter das Volk ausstreut.

V. 8. Alle, die mich hassen, raunen mit einander wider mich, sinnen wider mich auf Böses. V. 9. „Ein Bubenstück hängt ihm an, und der niederliegt, wird nicht wieder aufstehen." V. 10. Auch mein Freund, dem ich vertraute, der mein Brot ißt, erhebt wider mich die Ferse. Das רעה לי, Böses mir, s. v. a. Böses, das mir bestimmt ist, das sie mir anthun wollen. — Der neunte Vers enthält die Worte, womit die Feinde sich ihre Freude über den Plan zu erkennen geben, den sie wider den Leidenden ausgesonnen, und wodurch sie zuversichtlich hoffen, ihm, dem schon elend daniederliegenden, den letzten Stoß zu geben. Vgl. Ps. 64, 7. Das erste Gl. wörtl.: eine Sache der Bosheit ist ihm angegossen. Das בליעל heißt immer Nichtsnutzigkeit im sittlichen Sinne, Nichtswürdigkeit, vgl. zu Ps. 18, 5, und somit kann hier nur von einem Bubenstück die Rede seyn, nicht von einer verderblichen Sache. Daß die Feinde selbst die Sache beim rechten Namen nennen, ist ihrem sittlichen Standpunkte ganz angemessen. Das: ihm angegossen, f. fest ihm anhängend, so daß er sich in keiner Weise davon losmachen kann, erläutert sich aus Hi. 41, 15. 16. Das: der daniederliegt, bezieht sich auf den Zustand, in dem sich der S. schon befindet. Daß er nicht wieder aufstehe, hoffen sie durch das Bubenstück zu bewirken. — Mein Freund, eig. mein Friedensmann. Ven.: qui me continuo amoris et venerationis osculo et solenni formula: pax tibi

visitans salutabat. Das εἶπε χαῖρε ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν, Matth. 26, 49, steht wohl hierauf in Beziehung. Das eigenthümliche: der Friedensmann, hat Jeremias nach seiner Vorliebe für Ausdrücke der Art, sich an einigen Stellen angeeignet, 20, 10. 38, 22, aus denen Hitzig mit Umkehrung des Verhältnisses schließt, daß Jeremias uns. Ps. verfaßt habe. Das hinzugefügte: dem ich vertraute (was der Herr, als auf sich nicht passend ausläßt, und damit selbst gegen die direct Messianische Auffassung Zeugniß ablegt), der mein Brot ißt, bezeichnet den Freund als solchen, mit dem der S. in einem vertraulichen Verhältnisse lebte, dem er viele Beweise seiner Liebe gegeben, der ihm alles verdankte, und dient somit dazu, die Größe des Herzeleides zu zeigen, dessen Schilderung in unserem V., unmittelbar vor dem Übergange zur Bitte, ihre höchste Spitze erreicht. Das: der mein Brot ißt, erläutert sich aus 2 Sam. 9, 11: „Und Mephiboseth soll essen an meinem Tische, wie einer von den Söhnen des Königes," vgl. V. 13. 19, 29. 1 Kön. 18, 19. Es wird fälschlich von Mehreren blos auf die Gastfreundschaft bezogen, so daß es ebenso gut auch hätte heißen können: deß Brot ich esse. Das Partic. führt zudem auf etwas Fortgesetztes. Bei Judas erhielt das: der mein Brot ißt, seine volle, seine gräßliche Wahrheit, als er an dem Genusse des Abendmahles theilnahm. Er erhebt die Ferse gegen mich, wie ein Pferd, das gegen seinen Herrn ausschlägt. — Es liegen in dem V. wohl persönliche Verhältnisse Davids zu Grunde, wie das zu Ahitophel, 2 Sam. 15, 12. 31, ohne daß aber an eine individuelle Beziehung darauf zu denken wäre.

Es folgt nun in der letzten Strophe die auf die im Vorigen geschilderte Lage der Dinge gegründete Bitte, V. 11, und die Zuversicht ihrer Erfüllung, V. 12. 13.

V. 11. Und du, Herr, sey mir gnädig, und hilf mir auf, so will ich ihnen vergelten. V. 12. Dabei

merke ich, daß du Gefallen an mir hast, daß mein Feind nicht über mich jauchzen wird. V. 13. Und ich — um meiner Unsträflichkeit willen unterstützest du mich, und stellest mich vor dein Angesicht ewiglich. Das „sey mir gnädig" wird aus V. 5 wieder aufgenommen, nachdem im Vorigen demf. die Begründung ertheilt worden. Das „hilf mir auf" sieht zurück auf das: der daniederliegt, wird nicht wieder aufstehen, der Feinde in V. 9. In das: so will ich vergelten ihnen (fälschlich Mehrere: auf daß ich ihnen vergelte), haben sich manche Ausl. nicht finden können. Der Vorsatz, seinen Feinden zu vergelten, den der S. hier ausspricht, scheint zu streiten gegen Matth. 5, 39. 40, gegen Davids eigne Grundsätze, Pf. 7, 5, und seine Praxis — er verzieh sogar einem Simei, 2 Sam. 19, 24 —, gegen Prov. 20, 22: „sprich nicht, ich will Böses vergelten," und so manche andere Aussprüche des A. und des N. T. Mannigfache Aushülfen der Verlegenheit sind versucht worden: mehrere ältere Ausl., wie Calvin, schließen aus diesen Worten, daß hier nicht David rede, sondern Christus, dessen die Rache, Andere erinnern an Davids Königsamt, nicht bedenkend, daß eine ausschließliche Beziehung auf David durch den ganzen Charakter des Pf. ausgeschlossen wird; nach Stier soll der Verf. hier „freundlich ironisch" reden, die Vergeltung, die er meint, soll in Vergebung und Begnadigung bestehen. Die Stelle tritt aber sogleich in Einklang mit den scheinbar widersprechenden, sobald unterschieden wird zwischen Vergeltung aus Rachsucht, einer solchen, welche das gekränkte Individuum als solches sucht und übt, und Vergeltung im Dienste Gottes, in Vertheidigung der von ihm uns anvertrauten Güter und Rechte. Nur die erstere wird im A. und N. T. verworfen, die letztere wird überall empfohlen. Sie steht nicht blos einem solchen zu, in dessen Person ein hohes von Gott übertragenes Amt verletzt wird, wie David den Simei,

dem er aus außerhalb der Sache liegenden Gründen vorläufige Strafloſigkeit gewährt hatte, ſeinem Nachfolger zur Beſtrafung übergibt, 1 Kön. 2, 9, wie der Herr im Gleichniß Luc. 19, 27 verkündet, wie er ſeinen Feinden ſtrafend vergelten werde, und dieſe Vergeltung reichlich geübt hat — Jo. Arnd: „Ich meine, er hat ſie bezahlt! ſie haben ihre Macht und Gewalt wider ihn geübt, dagegen hat er ſeine Gewalt wieder geübt wider ſie, und iſt ihnen zu ſtark geweſen, er hat überwunden und ſeine Feinde zum Schemel ſeiner Füße gelegt, er wird ſie mit einem eiſernen Scepter zerſchlagen" —, ſondern auch der bloße Privatmann kommt in viele Verhältniſſe, in denen er nicht blos das Recht, ſondern die heilige Pflicht hat, zu vergelten. Dem Vater, der den ungerathenen Sohn züchtigt, der ſich frech wider ihn vergangen, wird Niemand ſo unvernünftig ſeyn, Matth. 5, 39. 40 entgegenzuhalten, wenn er nicht durch perſönliche Gereiztheit aus dem Gebiete ſeines Rechtes heraustritt. Ebenſo wenig demjenigen, der den frevelhaften Schänder ſeiner Ehre, welche zu wahren jeder heilig verpflichtet iſt, weil er ohne ſie ſeine Lebensaufgabe nicht erfüllen kann, vor Gericht zieht, und ihn ins Gefängniß bringt, um ſo weniger, da ein ſolches Verfahren auch für den Beleidiger die wahre Bethätigung der Liebe iſt, ſo daß der Satz: viri boni est prodesse quibus potest, nocere nemini, quamquam lacessiti injuria dadurch keineswegs verletzt wird. Demjenigen, der uns einen Streich auf den rechten Backen gibt, auch den andern darbieten, kann, ſobald es nicht blos mit dem Herzen, ſondern auch äußerlich geſchieht, unter Umſtänden die liebloſeſte Härte ſeyn. — Zwiſchen V. 11 und V. 12 liegt die große Thatſache der Zuſicherung der Erhörung. Durch die Gewißheit des Sieges, welche der Herr dem S. ertheilt, da Alles für ihn verloren zu ſeyn ſcheint, wird er beſtärkt in der Überzeugung von Gottes gnädigem Wohlgefallen an ihm, „welches mir die Feinde wollten disputiren," Berleb. B. Daß mein

Feind nicht über mich jauchzen wird, nämlich wie du mich innerlich davon versichert hast. — Das: und ich, im Gegensatze gegen die dem Untergange geweihten Feinde. Das תם heißt nie Wohlstand, sondern immer im sittlichen Sinne Unsträflichkeit. Diese ist hier die Ursache, in welcher die göttliche Hülfeleistung als ihre Wirkung ruht, vgl. Ps. 18, 21. Der Gegensatz des: in meiner Unsträflichkeit gegen das: ich habe gesündigt gegen dich, in V. 5 ist nur ein scheinbarer. Auch der Unsträfliche ist noch mit mancher Schwachheit behaftet. Wegen dieser wird er mit mannigfachen oft sehr schweren Leiden heimgesucht, die Unsträflichkeit aber wendet den gänzlichen Untergang ab. Wen Gott „vor sich stellt," der ist ein Gegenstand seines Schutzes und seiner Fürsorge, vgl. das: „ich werde in Gerechtigkeit dein Antlitz schauen," in Ps. 17, 15.

V. 14: gelobet sey der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen, Amen, ist kein Bestandtheil des Ps., sondern die Doxologie, welche den Schluß des ersten Buches bildet. Vgl. 1 Chron. 16, 36.

---

## Psalm 42 und 43.

Vom Heiligthum getrennt, unter Umständen, die ihn darin ein Zeichen der Verwerfung von Gott erkennen ließen, drückt der S. sein lebhaftes Verlangen aus, daß der Zugang zum Heiligthum und somit zur Gnade Gottes ihm wieder eröffnet werde. Sein Schmerz wird noch gemehrt durch den Hohn seiner Feinde, die aus seinem Elende, namentlich aus seiner Entfernung vom Heiligthum, auf die Nichtigkeit seines Verhältnisses zum Herrn schließen (V. 4), und durch die Erinnerung an sein früheres glückliches Loos, seine Theilnahme an den schönen Gottesdiensten des Herrn (V. 5). Aber mitten in den Aufruhr

der unruhigen Seele ruft der Glaube sein „harre auf Gott" hinein, und verheißt, daß der S. ihm dereinst noch danken werde für sein Heil, V. 6.

Die Kraft der Anfechtung ist durch diesen Zuspruch gebrochen, aber noch ist sie nicht ganz besiegt. Der Schmerz macht sich von neuem geltend, aber der S., des „harre auf Gott" eingedenk, trägt ihn sogleich zu Gott. Der Inhalt der zweiten Strophe wird zu Anfang in V. 7 kurz zusammengefaßt in den Worten: „mein Gott, bei mir ist meine Seele betrübt, darum gedenke ich dein," welche dann im Folg. weiter ausgeführt werden. Zuerst das: meine Seele ist in mir betrübt, in V. 8: alle Fluthen des Jammers ergehen über den S.; dann das: ich gedenke dein, in V. 9—11: der Herr gibt Gnade, so daß er inmitten dieser unsäglichen Leiden ihn loben und preisen, und zu ihm freudig beten, und ihm seine Noth vorlegen kann. Was noch von Zagen und Unruhe in der Seele geblieben ist, das wird zum Schlusse noch durch den wiederholten Zuruf des Geistes an sie: harre auf Gott, beseitigt, und der Ps. schließt mit dem vollen Siege des Glaubens.

In Ps. 43 bittet der S. den Herrn, daß er, als sein Gott, ihm gegen seine boshaften Feinde beistehen, und ihn zu seinem geliebten Heiligthum zurückführen möge. Zum Schlusse beschwichtigt der Geist die Seele mit demselben Zurufe, der sich früher schon als wirksam bewiesen.

Die formelle Anordnung tritt leicht erkennbar hervor. Ps. 42 zerfällt in zwei Strophen, jede von fünf Versen; bei der zweiten wird V. 7, weil er blos den Charakter eines Vorspieles hat, nicht mitgezählt. Fünf Verse hat auch Ps. 43, und kündigt sich dadurch, gradeso wie Ps. 70 im Verhältniß zu Ps. 40, als etwas Halbes und Unvollendetes an, welches auf ein größeres Ganzes hinweist.

Daß beide Psalmen in naher Beziehung zu einander stehen,

erhellt schon eben aus dieser auf die Zehnzahl von Ps. 42 hindeutenden Fünfzahl von Ps. 43; dann aus der Übereinstimmung des Schlußverses in Ps. 43 mit Ps. 42, 6 und V. 12, und aus der Wiederaufnahme von Ps. 42, 10 in Ps. 43, 2; aus der offen zu Tage liegenden Übereinstimmung der Situation; endlich aus dem Fehlen jeder Überschrift in Ps. 43. Deshalb darf man aber nicht nach der jetzt gangbaren Annahme daran denken, beide Psalmen in einen zusammenzuziehen. Je mehr die Übereinstimmung beider Ps. auf der Oberfläche liegt, desto weniger kann daran gedacht werden, daß die Abtheilung in zwei Psalmen erst in späterer Zeit vorgenommen worden sey. Niemand würde daran gedacht haben, wenn sie nicht von Hauf aus stattgefunden hätte. Ferner spricht gegen diese Annahme die Analogie. Wo wir sonst große Übereinstimmung zwischen zwei neben einander stehenden Psalmen finden, da erweisen sich dieselben überall nicht als willkührlich von einander losgerissene Stücke eines ursprünglich verbundenen Ganzen, sondern als Psalmenpaar, vgl. namentlich Ps. 1 und 2. 9 und 10. 32. 33, die das mit den unsrigen gemeinsam haben, daß auch dort bei dem zweiten Ps. die Überschrift fehlt. Dann zerstört die Annahme einer völligen Zusammengehörigkeit den Organismus. Die zweite Strophe von Ps. 42 steht in inniger Beziehung auf die erste. Das: mein Gott, betrübt ist meine Seele in mir, womit sie beginnt, hat das: was betrübst du dich, meine Seele, des Schlusses der ersten zu seiner Grundlage; und was noch wichtiger ist, als diese formelle Anknüpfung, die in der ersten Strophe bereits gewonnene Beruhigung liegt hier zu Grunde, und ein regelmäßiges Fortschreiten läßt sich deutlich bemerken. Dagegen in Ps. 43 liegt uns ein ganz neuer Anfang vor; er trägt nicht den Charakter einer dritten Strophe und Stufe, sondern eines Compendiums des Ganzen. Dazu kommt noch der weit leichtere und einfachere Stil von Ps. 43, daraus erklärlich,

daß hier die Klage und der Trost in ihren einfachsten Grundzügen gegeben werden; die Beziehung des: „das Heil meines Antlitzes" in Ps. 42, 12 auf das: „das Heil seines Antlitzes" in V. 6, welche verdunkelt wird, sobald man das „das Heil meines Antlitzes" in Ps. 43, 5 noch zu demselben Psalme zieht; endlich, die formelle Anordnung: die Annahme der völligen Zusammengehörigkeit läßt die Zehnzahl als Signatur des Vollendeten und in sich Abgeschlossenen bei Ps. 42 und die Fünfzahl als die gebrochene Zehn in Ps. 43 unbeachtet, und bietet uns statt des bedeutsamen zehn und fünf, das nichts bedeutende funfzehn.

Der Psalm führt in der Überschrift den Namen משכיל, Unterweisung, vgl. zu Ps. 32. Der Charakter einer solchen tritt uns schon in der Form entgegen. Der Geist tritt in Ps. 42, 6. 12 und Ps. 43, 5 als Lehrer der Seele auf, und macht sie, die thörichte, weise. Da nach der Überschrift der Ps. dem Sangmeister zur öffentlichen Aufführung übergeben wurde, so kann das משכיל nicht blos auf die nächste, individuelle Veranlassung des Ps. bezogen werden; es weist ihm die Bestimmung an, überhaupt die Frommen zu unterweisen, wie sie sich im Kreuze zu verhalten haben.

Dann wird in der Überschrift der Ps. als angehörig den Söhnen Korahs bezeichnet, wie Ps. 44—49. 84. 85. 87. 88. Diese waren nach 1 Chron. 6, 16 ff. 9, 19. 26, 1. 2. 2 Chron. 20, 19 eine Levitische Sängerfamilie. Ihre musikalische Virtuosität verdankte sie vielleicht einem ihrer Mitglieder, dem zu Davids Zeit lebenden Heman. Nach der Ansicht Vieler sollen die Korachiten in den Überschriften nicht als Verf. der mit ihrem Namen bezeichneten Psalmen, sondern als diejenigen genannt werden, denen sie zur Aufführung übergeben wurden. Dagegen entscheiden aber folgende Gründe. 1. Wenn ein Lied in der Überschrift als jemanden angehörig bezeichnet wird, so denkt jeder zunächst daran, daß es ihm als Verfasser angehört.

Wo

Wo daher der Name des Verf. nicht außerdem in der Überschrift genannt wird, da kann die Übergabe zur musikalischen Aufführung nicht ohne weiteres durch ל bezeichnet werden, und es findet sich auch in allen Überschriften der Ps. kein Fall, wo dieß erweislich geschehen wäre. 2. Unter allen Korachitischen Psalmen findet sich kein einziger, wo David oder ein anderer Nichtkorachit als Verf. genannt wäre. 3. Bei dem einzigen Ps., der neben dem „den Söhnen Korahs" noch den Namen des Verf. an der Spitze trägt, ist dieser Verf. ein Korachit, Heman, in Ps. 88, 1. 4. Den Korachitischen Psalmen ist ihrer überwiegenden Mehrzahl nach die Vorliebe für den Namen Elohim gemeinsam, welche bewirkt hat, daß die Hauptmasse derselben gleich im Eingange des zweiten Buches ihre Stelle erhalten hat, welches die Ps. mit vorwiegendem Elohim mittheilen soll. Eine solche Eigenthümlichkeit ist bei der Annahme, daß die Korachiten nur die Sänger waren, schwer erklärlich. — Mit der Feststellung übrigens, daß die mit dem Namen der Korachiten bezeichneten Psalmen aus dem Schooße dieser Familie hervorgingen, ist über die Zeit ihrer Abfassung noch nichts festgestellt. Denn da diese Familie als Sängerfamilie lange Zeit, und ohne Zweifel so lange als überhaupt Psalmen gedichtet wurden, fortbestand, vgl. 2 Chron. 20, 19, wo die Korachiten in Josaphats Zeit erwähnt werden, so steht von vornherein dem nichts entgegen, daß diese Psalmen sehr verschiedenen Zeiten angehören.

Während die Überschrift d. Ps. den Söhnen Korahs beilegt, sprechen innere Gründe von nicht geringer Stärke dafür, daß der in ihm redend auftritt, kein anderer als David ist. Schon das führt auf ihn, daß hier so specielle Beziehungen auf die persönlichen Verhältnisse des Redenden vorkommen, wie sie sich sonst sehr selten vorfinden, vgl. besonders das: „darum gedenke ich dein aus dem Lande des Jordan und der Hermonsberge, von dem kleinen Berge." Dergleichen findet sich sonst nur

in Psalmen, welche sich auf Personen beziehen, die für das Ganze entschiedene Bedeutung haben, vor Allen auf David, und kann sich der Natur der Sache nach nur darin finden, so gewiß als die Psalmen zum öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt waren. Dann stimmt die Situation auffallend überein mit einer solchen in dem Leben Davids, der Zeit seiner Flucht vor Absalom. David war damals des Zuganges zum Heiligthum unter denselben Verhältnissen beraubt, wie der hier Redende, so daß er darin ein Zeichen der göttlichen Ungnade erblicken, die Ausschließung vom Heiligthum ihm zugleich als Ausschließung von Gott erscheinen mußte, die Rückkehr der Gnade Gottes und die Rückkehr zum Heiligthum als unzertrennlich verbunden, vgl. in der letzteren Beziehung 2 Sam. 15, 25. 26: „Und der König sprach zu Zadok: bringe zurück die Lade Gottes in die Stadt. Wenn ich Gnade finden werde in den Augen des Herrn, so führt er mich zurück, und läßt mich sich sehen und seine Wohnung. Und wenn er also sprechen wird: ich habe nicht Gefallen an dir, so thue er, wie ihm gut dünkt." Schon diese Übereinstimmung ist eine sehr individuelle: ähnliche Verhältnisse kamen gewiß sehr selten vor. David ferner hielt sich in jener Zeit zu Mahanaim jenseits des Jordan auf: in dem Lande jenseits des Jordan gedenkt hier der Redende Gottes. Die Bedeutung der Übereinstimmung der Situation wird verstärkt durch den Umstand, daß unser Ps. auffallend übereinstimmt mit Ps. 63, der nach der Überschrift von David verfaßt wurde, da er auf der Flucht vor Absalom in der Wüste Judah war. Unsern Ps. von Ps. 63 loszureißen, geht ebenso wenig an, wie Ps. 44 von Ps. 60. Endlich spricht gegen die Korachiten und für David als Gegenstand des Ps. V. 5, wo der Redende sich schmerzlich an die selige Zeit erinnert, wo er an der Spitze der feiernden Menge und als ihr Führer zum Hause Gottes zog. Dieser Zug führt entweder auf einen der vornehmsten

Priester, oder auf einen König. Auf die Korachiten paßt er nicht; denn diese konnten als bloße Leviten nicht Chorführer seyn. David aber finden wir in ganz ähnlichen Functionen bei der Einholung der Bundeslade, 2 Sam. 6, 14: und David tanzte mit aller Kraft vor dem Herrn, und David war bekleidet mit einem leinenen Ephod, „weil er sich gleichsam in priesterlicher Function befand," vgl. V. 18, wonach David das Volk segnete im Namen des Herrn der Heerschaaren.

Der Überschrift, welche die Kinder Korahs als Verfasser nennt, und den inneren Gründen, welche auf David als Gegenstand des Ps. hinführen, geschieht in gleicher Weise ihr Recht, wenn angenommen wird, daß einer aus der Mitte der Söhne Korahs aus Davids Seele diesen Ps. gesungen hat. Diese Annahme hat sicher von vornherein nichts Unwahrscheinliches. Es ist nichts natürlicher, als daß David, der so oft sich in fremdes Leid liebend versenkt, und ihm Trost gespendet hatte, nun von einem aus der Gemeinde derselbe Dienst erwiesen wurde; nichts natürlicher, als daß neben der Liebe, die sich beeiferte, David leibliche Erquickung zu bereiten, auch die damals geschäftig war, welche dem Hungrigen das Brot des Lebens bricht. Es war eine Zeit, wo die Liebe der Getreuen ebenso lebendig sich erwies, als der Haß der Empörer, und daß unter den Ersteren alle diejenigen waren, die zu dem Heiligthum in näherer Beziehung standen, liegt in der Natur der Sache, und wird durch 2 Sam. 15, 24 bezeugt. Zudem haben wir eine vollständige Analogie an Ps. 84, der nach der Überschrift ebenfalls von den Söhnen Korahs verfaßt wurde, die aber nach V. 10 aus der Seele des sich in der Verbannung befindenden Königes reden. — Von der aufgestellten Ansicht aus erklärt sich auch das Verhältniß unsers Ps. zu Ps. 63. Dieser von David selbst, als er auf der Flucht noch in der Wüste Judahs war, verfaßte Ps. bildete den

natürlichen Anknüpfungspunkt für den unsrigen, welcher der Zeit des Aufenthalts in dem transjordanensischen Lande angehört.

Die Gründe, die man gegen die Beziehung auf David vorgebracht hat, sind von keiner Bedeutung. Man vermißt in Mahanaim die Feinde, welche den S. „wegen seines Glaubens verspotteten," V. 4 und 11. Allein der Spott geht nicht auf den Glauben an Jehovah überhaupt, sondern an Jehovah als den Gott des Redenden, und ist ganz analog dem in Ps. 3, 3. 22, 9. Der Einwand, Mahanaim habe nicht am Hermon selbst gelegen, beruht auf falscher Deutung von V. 7, wo der S. durch „das Land des Jordans und der Hermone" das ganze transjordanensische Land bezeichnet.

Gegen diejenigen, welche geneigt sind, den Ps. in eine sehr späte Zeit, die um das Babylonische Exil, oder gar, wie Hitzig, der Maccabäer zu versetzen, entscheidet, außer den schon angeführten Gründen für die Beziehung auf David, der Umstand, daß schon Joel in C. 1, 20 den ersten V. desselben vor Augen hatte, und daß sich in Jon. 2, 4 eine unleugbare Beziehung auf V. 8 vorfindet. Köster's Behauptung, der Ps. sey eine Klage des Israelitischen Volkes über das Exil, wird schon durch den fünften der von Venema aufgestellten Charaktere zurückgewiesen, „daß dieser Mann blos durch die Verbannung des Gottesdienstes beraubt wurde, während der Sitz der Religion und ihre Ausübung nicht zerstört war, sondern bestand." Meinungen, wie die, der ins Exil geführte König Jojachin sey Verfasser, sind einfach ihrem Schicksale zu überlassen.

Die beste Vorbereitung zum tieferen Eindringen in den Gedankeninhalt des Ps. gewähren folg. Worte Luther's: „Gott ist zweier Art. Zu Zeiten ist er ein verborgener und bedeckter Gott; als wenn das Gewissen in Anfechtung fühlet die Sünde, fühlet andere Schäden, entweder geistliche oder leibliche, daran es mit Herz und Gedanken klebt und sich der Gnade und Gütig-

keit Gottes nicht vermag zu trösten. Die nun nach solchem verborgenen Bilde Gottes urtheilen, die fallen ohne alle Rettung in Verzweiflung und Verdammniß. — Es ist aber noch ein ander aufgedecktes Bild Gottes, oder ein aufgedeckter und nicht verborgener Gott, nämlich das rechte Bild des gütigen, gnädigen, barmherzigen, versöhnten Gottes. Wie auch die Sonne zweierlei Art ist, so ist doch wahrhaftig nur eine Sonne, wie auch nur ein einiger Gott ist, denn eine andere Sonne kann sie genannt werden, wenn sie dunkel scheinet und mit Wolken bedeckt ist; und aber eine andere, wenn sie leuchtet klar und schön aus dem hellen Himmel. Und so nun einer dem dunklen Bilde der Sonne nach, wenn sie mit Wolken überzogen und verdeckt ist, richten wollte, so müßte er es dafür halten, als wollte nimmermehr kein heller Tag werden, und sich einer ewigen Nacht besorgen. Nun aber ist dieß eine Kunst und in der Wahrheit eine goldne Kunst, daß man es dafür halten kann, daß wenn die Sonne mit Wolken und Nebel bedeckt nicht einen klaren Schein von sich geben kann, sie dennoch über die Wolken und Nebel hervorbrechen, und der Welt einen hellen und klaren Schein wiederum geben werde. — Also thut hier der Prophet, der in Anfechtung liegt, und sich aufrichtet, und begehrt zu sehen die Sonne, wenn sie durch die Wolken hervorgebrochen ist; gedenket in seinem Herzen auf ein ander Bild, denn er da gegenwärtig vor Augen sieht. Und ob ihn wohl sein Gewissen schreckt, alles Übel dräuet, und vor Zweifel schier dahin fallen will, so richtet er sich doch im Glauben auf, hält fest an der Hoffnung und vertröstet sich selber, es werde ihm Gott helfen, und wiederum einsetzen, daß er möge sehen den Gottesdienst, an dem Ort, den Gott allein geordnet hatte auf dem ganzen Erdboden."

---

V. 1. Dem Sangmeister, eine Unterweisung von den Söhnen Korahs. V. 2. Wie ein Hirsch, der nach

Wasserbächen lechzet, so lechzet meine Seele nach dir, o Gott. Das איל ist Gattungswort, vgl. Ew. § 367, obgleich es gewöhnlich den männlichen Hirsch bezeichnet, die Hindinn durch אילה bezeichnet wird. Daß es hier als Bezeichnung der Hindinn genommen werden muß, zeigt das Fem. des Verb. Die Hindinn hat der S. gewählt, damit das תערג dem תערג entspreche, vielleicht auch weil bei der Hindinn, als dem schwächeren Theile, das Verlangen nach Wasser besonders lebhaft ist. Da das כ immer nur wie = gleich, nicht = so wie bedeutet, so ist nach dem כאיל das Relat. hinzuzudenken. Das ערג lechzen, mit על, insofern die Begierde über ihrem Gegenstande schwebt, auf ihm ruht, mit אל, sofern sie auf ihn gerichtet ist. Über das אפיקים Bäche, vgl. zu Ps. 18, 16. Daß als Grund des Lechzens nach Wasser bei der Hindinn nicht die durch Verfolgung hervorgebrachte Erschöpfung, sondern die herrschende Dürre zu denken ist, erhellt aus der Vergl. von Ps. 63, 2: „meine Seele dürstet nach dir in einem dürren Lande," und Jo. 1, 20: „auch die Thiere des Feldes sehnen sich nach dir, denn vertrocknet sind die Wasserbäche und Feuer hat verzehrt die Auen der Wüste." Die letztere St. ist offenbar von der unsrigen abhängig; das Fremdartige: sie sehnen sich nach dir, ruft schon von vornherein den Gedanken hervor, daß hier eine Anspielung auf eine ältere Stelle stattfinden müsse, das ערג kommt außer an diesen beiden St. gar nicht weiter vor, und das תערג אליך stimmt buchstäblich überein. Der Prophet hat auf die Thiere dort übertragen, was hier von der Seele vorkommt, in einer Verbindung mit den Thieren, welche die Übertragung sehr nahe legte. — Das: nach dir, o Gott, bezieht sich, wie das Folgende zeigt, nicht allein auf den Wunsch des S., innerlich der Gnade Gottes theilhaftig zu werden. Ebenso wenig aber auch darf man dem: nach dir, das: nach deinem Tempel, substituiren. Die Sehnsucht des S. wird als

auf Gott selbst, nicht auf die Stätte seiner Anbetung gehend bezeichnet. Die Versuchung, einen von diesen beiden Abwegen zu betreten, wird beseitigt durch folgende Bemerkungen. Es war unter dem A. B. von großer Bedeutung, daß man den Zugang zu dem Orte besaß, wo Gott als Gott Israels gegenwärtig zu seyn verheißen hatte. Die äußere Nähe vermittelte die innere — in dieser Beziehung bemerkt Calvin, weil die Frommen des A. B. gewußt, daß ihnen die Flügel zum Fliegen gefehlt, so haben sie sich der Leitern bedient, um zu Gott emporzusteigen; wir bedürfen dieser Stütze der Schwachheit nur deshalb nicht mehr, weil sie uns unendlich reeller in Christo gewährt worden —, und dann concentrirte sich dort das Israelitische kirchliche Leben, und die Andacht und Liebe wurde bei dem Einzelnen durch die Gemeinschaft mächtig geweckt und gefördert. Ist nun, weil Gott für die Seinen ein Gott des Heiles ist, in jeder Beraubung des Heiles, in jedem schweren Leiden ein Zeugniß gegen unsere Sünden, eine Realerklärung Gottes, daß er uns von seinem Angesichte verstoßen habe, enthalten, ist es unmöglich, so lange ein solches Leiden fortdauert, zum vollen Bewußtseyn der Gemeinschaft mit Gott und seiner Gnade zu gelangen: so mußte, so gewiß es unter dem A. B. das höchste Unheil war, von dem Heiligthum getrennt zu werden, so gewiß auch eine solche durch Gott herbeigeführte Trennung mehr wie alles andere Unheil die Bedeutung einer thatsächlichen Excommunication haben; und wenn auch in einem solchen Zustande die Tröstungen Gottes innerlich die Seele erquickten, so konnte doch die Rückkehr zum vollen Frieden und zur vollen Freudigkeit erst mit der Rückkehr zum Heiligthum erfolgen. Aus dem Bemerkten erhellt, daß die Anfechtung, in der der S. sich befindet, nur der Form nach ihm eigenthümlich ist, daß wir in jedem schweren Leiden uns der Hauptsache nach mit ihm in gleicher Lage befinden. Am meisten analog sind die Zustände,

in denen der Herr seine fühlbare Nähe uns entzieht, die Zustände innerer Dürre und Dunkelheit, in denen seine Gestalt in unserer Seele verbleicht.

V. 3. Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann werde ich kommen und erscheinen vor Gottes Angesicht? Der Beisatz: nach dem lebendigen Gott, macht darauf aufmerksam, was der S. an diesem Gotte verloren, und weist hin auf den Grund seines lebhaften Verlangens und seiner schmerzlichen Sehnsucht nach ihm. Sein Gott ist nicht ein Gedankenbild, das selbst todt, auch kein Leben gewähren kann, er ist der Lebendige und somit Leben spendende, vgl. das correspondirende „der Gott meines Lebens," in V. 9, reich an Heil für die Seinen. Das: wann s. v. a. wann endlich, o si rumpatur mora u. s. w., ruft der S. aus, indem sich ihm auch die kurze Frist der Trennung von einem solchen Gotte zur Ewigkeit ausdehnt. Daß man bei dem Erscheinen vor Gottes Angesicht zunächst an die Eröffnung des Zuganges zu Heiligthum zu denken hat, nicht an einen rein innerlichen Vorgang, zeigt schon das: wann werde ich kommen, zeigt auch die Vergleichung von V. 5 und Ps. 43, 3. 4, zeigt endlich der Sprachgebrauch, in dem das: erscheinen vor dem Angesichte des Herrn, regelmäßig von dem Erscheinen vor Gott in seinem Heiligthum vorkommt. Nach dem Bemerkten ist aber die Eröffnung des Zuganges zum Heiligthum als Realerklärung der wiederertheilten vollen Gnade Gottes zu betrachten, und so schließt die Frage: „wann werde ich erscheinen vor dem Angesichte des Herrn" zugleich die in sich: wann werde ich das Antlitz Gottes schauen? Ps. 17, 15, wann wirst du mich stellen vor dein Antlitz? Ps. 41, 13, s. v. a. wann werde ich mich wieder deiner Gnade erfreuen? Erscheinen vor Gottes Angesicht ist anderwärts נראה אל פני יהוה Ex. 23, 17, hier aber fehlt, wie Deut. 31, 11. Jes. 1, 12. Ex. 23, 15 die Prä-

position. Darin konnten sich Mehrere so wenig finden, daß sie dem Niph. das Kal substituiren wollten, אֵרָאֶה, Luther: daß ich Gottes Angesicht schaue. Die Construction ist aber entweder daraus zu erklären, daß das erscheinen hier die Natur eines Verbum der Bewegung hat, oder daraus, daß das פְּנֵי hier den Character einer Partikel annimmt, Angesichts, bei welcher letzteren Erkl. nur Deut. 31, 11 Schwierigkeit macht.

V. 4. Meine Thränen sind mir Speise Tag und Nacht, da man spricht zu mir immerfort: wo ist dein Gott? Zu den ersten Worten Jo. Arnd: „Wenn man in großer Traurigkeit ist, so läßt dieselbe nicht essen, so werden gleichsam die Thränen unsere Speise, man trinkt und ißt gleichsam mehr Thränen in sich als Brod oder andere Speise, wie David sagt Ps. 80: du speisest mich mit Thränenbrot, und tränkest mich mit großen Maaßen voll Thränen." Daß man so erklären müsse, und nicht mit Calvin: „er finde in nichts mehr Trost, als in den Thränen, sie seyen seine Erquickung, wie Andere sich an Speisen ergötzen," auch nicht mit Stier: „sie sind mein tägliches Brot und mischen sich zu meinem täglichen Brote," daß der Sinn einfach ist: statt zu essen, weine ich, zeigen die Parallelst. Hi. 3, 24: „denn meiner Speise kommt mein Seufzen zuvor," 1 Sam. 1, 7, wo es von Hannah heißt: „sie weinte und aß nicht," Ps. 102, 5: „ich vergesse mein Brot zu essen." — Da man spricht: die Redenden, Davids Feinde, werden nicht näher bezeichnet, weil es nicht auf ihre Person, sondern nur auf ihre Rede ankam, die in des S. Empfindung einen so traurigen Widerhall fand. Zu dem immerfort (das כָּל הַיּוֹם heißt hier, wie immer, den ganzen Tag, nicht jeden Tag) bemerkt Stier: „Denn wenn auch die Spötter nicht unausgesetzt sich so vernehmen lassen, so hört doch die gedrückte Seele fortwährend ihren Spott in sich erklingen." Zu dem: wo ist dein Gott, Calvin: „Was willst du? Siehst du nicht, daß du

von Gott verworfen bist? Denn sicherlich will er in dem heiligen Zelte angebetet werden, von dessen Zugange du abgeschnitten bist.“ Die Trennung vom Heiligthum kommt hier aber nur als die Spitze des über dem S. verhängten Unheiles in Betracht, welches die Feinde als factischen Beweis geltend machen, daß er von Gott verworfen sey, vgl. Simeis Worte in 2 Sam. 16, 7. 8. Ps. 71, 11. 115, 2.

V. 5. Daran will ich gedenken, und ausschütten in mir meine Seele, daß ich zog in dem Haufen, vor ihnen wallte zum Hause Gottes mit Frohlocken und Danken, unter der feiernden Menge. Mehrere, zuletzt Stier, beziehen das אלה auf das Vorherg., den Hohn der Feinde, und nehmen die Fut. אעבר und ארדם in der Bedeutung des Fut. Luther: wenn ich denn deß inne werde, so schütte ich mein Herz heraus bei mir selbst, denn ich wollte gerne hingehen; Stier: ich verzehre mich, schütte meine Seele in Sehnsucht darnach aus, daß ich (doch endlich einmal wieder) hinziehen möchte. Allein bei dieser Beziehung des: dieses, auf die „traurige Frage, die David nicht loswerden kann, sondern deren er stets gedenken muß“ verwickelt man sich in die Schwierigkeit, daß die Frage der Feinde: wo ist nun dein Gott, oder die Lage des S., die zu dieser Frage Veranlassung gibt, und das Ziehen in dem Haufen und Wallen zum Hause Gottes keinen recht passenden Gegensatz bildet. Etwas anderes wäre es, wenn hier nur überhaupt von dem Kommen zum Heiligthume, dem wieder eröffneten Zugange zu dems. die Rede wäre. Dazu kommt die Vergl. von V. 7, wo das Object des Gedenkens nicht der Hohn der Feinde, sondern Gott und sein früheres Heil ist, und die Vergl. der Realparallele Ps. 55, 15. Man wird also mit der überwiegenden Mehrzahl der Ausl. das: dieses auf das Folgende beziehen, und die Fut. als Bezeichnung der häufig wiederholten Handlung in der Vergangenheit

nehmen müssen, wie sie gradeso in Ps. 55, 15 vorkommen. Der Schmerz des S. wird gemehrt, wenn er neben seinem gegenwärtigen Elend sein früheres Heil ins Auge faßt. — Man hat keinen Grund, mit vielen Ausl. die beiden Fut. mit dem ה des Strebens, vgl. Ew. kl. Gr. § 293, zu Anfang in der Bed. des gewöhnlichen Fut. zu nehmen: daran denk' ich und ergieße, auch nicht mit Ewald dem: ich will gedenken und ergießen, das: ich soll oder muß gedenken und ergießen, zu substituiren. Die gewöhnl. Bed. dieses Fut., wonach es „das Streben des Gemüthes, die Richtung des Willens auf ein bestimmtes Ziel" bezeichnet, ist hier ganz passend. Der S. will geflissentlich seinem Schmerze nachhängen. Er will sich sein früheres Glück ins Gedächtniß zurückrufen, um dadurch sein gegenwärtiges Elend, seine Trennung vom Heiligthum um so schmerzlicher zu empfinden. Es ist der tiefen Traurigkeit eigenthümlich, daß sie dasjenige aufsucht, was ihr Nahrung geben kann, namentlich sich mit Absicht in die wehmüthige Erinnerung an die bessere Vergangenheit versenkt. Daß die gewöhnliche Bed. des Fut. parag. beizubehalten, zeigt speciell noch die Vergl. von Ps. 77, 4, welche St. auch zeigt, daß das Object des Gedenkens nicht der Hohn der Feinde, sondern das entschwundene Glück ist, wofür auch dort V. 7 und V. 12 spricht. — Das Herz ergießt sich oder zerfließt bei demjenigen, der durch Kummer und Schmerz gleichsam aufgelöst wird, vgl. Hi. 30, 16: „und jetzt bei mir ergießt sich meine Seele," Ps. 22, 15: „geworden ist mein Herz wie Wasser, zerflossen in meinem Innern," und die dort angeführten Parallelst. Unrichtig ergänzen Mehrere: in Seufzer und Thränen. — Das עלי heißt in einer ganzen Anzahl von Stellen unleugbar bei mir, und mit Recht bemerkt Gesenius in dem thes. p. 1027, andere Stellen, in denen an sich betrachtet, wohl eine andere Erkl. möglich wäre, seyen diesen so ähnlich, daß sie nicht von ihnen losgerissen werden dürfen, durch welche

Bemerkung namentlich die von Ewald § 524 für mehrere dieser Stellen vorgeschlagene Erkl. beseitigt ist. Doch ist wohl zu bemerken, daß das עַל immer nur in gewissem Zusammenhange in der Bed. bei vorkommt, „in Redensarten, die sich auf das Herz, die Seele, das Gemüth, und ihre Angelegenheiten und Veränderungen beziehen." Diese Thatsache zeigt, daß man die Grundbed. der Präpos. nicht außer Augen lassen darf. Das עָלַי heißt in solchen Stellen bei mir, mit Hinweisung darauf, daß die Seele die Ehre, der bessere Theil. Ganz richtig Köster: „Überall (außer hier, V. 6. 7. 12. 43, 5) gebraucht unser Dichter von der Seele die Präpos. עַל, wodurch die Seele als das Herrschende im Menschen bezeichnet wird." — Das סָךְ, Haufen, hier von den Zügen der Feiernden, von ihren feierlichen Processionen zum Tempel. Das אֶרְדֳּם ist Hithp. von דדה langsam einhergehen, welches außerdem nur noch Jes. 38, 15 in dem Liede des Hiskias vorkommt: „ich will langsam einhergehen alle meine Jahre in der Betrübniß meiner Seele," wie einer, der zugleich vom Tode befreit und dem Tode zugesprochen ist, vgl. Scheid cant. Hisk. p. 120. Hier bezieht es sich auf den feierlich langsamen Schritt der Processionen. Das ihm angehängte, sich auf das Collect. סָךְ beziehende Suffixum erfordert eine Modification des Verbalbegriffes, da die Annahme, daß das Suff. accus. hier für den Dativ stehe, eine unhaltbare ist. Das eigentlich als Reflexivum ohne Object stehende Hithp. erhält mehrfach ein solches, wenn die Sprache in Reflexiven allmälig mehr eine mögliche active Wendung des Begriffes festhält, Ew. § 243. So geht hier der Begriff des sich langsam Bewegens in den des langsam Führens über, den das Verbum aber nur durch seine Constr. mit dem Accus. erhält. Das: ich wallte ihnen, würde gar nicht einmal passend seyn. — Das: mit Frohlocken und Danken, zeigt, daß man beim Zuge zum Heiligthum Lieder zum Preise des

Herrn absang, dergleichen uns in den „Pilgerliedern," Ps. 120—34, erhalten sind. Der Gebrauch der Musik bei den Processionen erhellt aus 2 Sam. 6, 5. 6. Das ב wird bei jeder Nebensache gesetzt, welche die Handlung begleitet, vgl. Ew. § 521. — Vor den letzten Worten ergänzt man besser das ב aus dem unmittelbar Vorherg., bei feiernder Menge, oder nimmt an, daß sie formell ganz selbstständig stehen: eine feiernde Menge, als daß man sie als Appos. zu dem Suff. in אדרם betrachtet, wo man einen schleppenden Satz erhält. Das המון, eig. Getümmel, kommt von der feiernden Menge auch in 2 Sam. 6, 19 vor. — Unser V. läßt uns einen tiefen Blick thun in das Wesen der schönen Gottesdienste unter dem A. B., zeigt wie bei ihnen eine mächtige Bewegung die Gemüther ergriff, und das Feuer der Andacht und Anbetung bei der Gemeinde zur hellen Flamme angefacht wurde.

V. 6. Was betrübst du dich meine Seele und bist so unruhig in mir? Harre auf Gott, denn ich werde ihn noch preisen, das Heil seines Angesichtes. Calvin: „David stellt sich hier uns dar, wie in zwei Theile getheilt. Sofern er durch den Glauben in Gottes Verheißungen ruht, erhebt er sich, mit dem Geiste einer unbesiegbaren Tapferkeit gerüstet, gegen die Empfindungen seines Fleisches, und tadelt zugleich seine Weichheit." Es ist der in Gott kräftige Geist, der hier der zagenden Seele entgegentritt, die im Buche Hiob als Hiobs Weib personificirt erscheint. Die Schwachheit des S. äußert sich auf doppelte Weise, zuerst durch tiefe Niedergeschlagenheit — das שחח in Hithp. sich beugen, sich betrüben —, dann durch tobende Unruhe — das המה mehrfach von dem Toben der Meereswogen, vgl. Ps. 46, 4. Jer. 4, 19. 5, 22. Das Heilmittel für die Schwachheit ist die Hoffnung auf Gott, und der Grund der Hoffnung die gläubige Zuversicht des S., daß der Herr, der immer noch sein Gott ist, ihm noch

durch seine Errettung Veranlassung zum Danke geben wird. Das: das Heil seines Angesichtes, ist Appos. zu dem Suff. des Verbi. Das Heil wird dem Angesichte Gottes beigelegt, mit Anspielung auf den Mosaischen Segen, wo die Begnadigung und der Friede von dem Angesichte des Herrn ausgeht, welches dem Gesegneten zugewandt ist, vgl. Ps. 31, 17. 44, 4. 16, 11. 17, 15. Über den Plur. ישועות vgl. zu Ps. 18, 51. — Mehrere Ausl. wollen nach dem Vorg. der LXX, Vulg., Syr. lesen: ישועת פני ואלהי, das Heil meines Angesichtes und meinen Gott, indem sie das אלהי des folg. V. zu diesem ziehen. Sie berufen sich darauf, daß man hier abtheilen müsse, wie V. 12. 43, 5, fordere die dem Kehrverse zustehende Gleichförmigkeit. Allein daß die Israelitischen Sänger die Gewohnheit hatten, zur Vermeidung der den Schein der Losgerissenheit von der Empfindung tragenden Eintönigkeit in den Refrains kleine Veränderungen anzubringen, zeigen St. wie Ps. 24, 7. 9. 49, 13. 21. 56, 5. 11. 59, 10. 18. Auch in unserer geistlichen Poesie findet dasselbe statt. In dem Liede: „wer weiß wie nahe mir mein Ende" z. B. heißt der Refrain in der Regel: „mein Gott ich bitt' durch Christi Blut, mach's nur mit meinem Ende gut," dagegen in dem letzten V.: „durch deine Gnad und Christi Blut machst du mein letztes Ende gut." Für die Textleslesart sprechen, außer daß sie die äußerlich bezeugte ist, noch folgende Gründe. 1. In den übrigen mit einander übereinstimmenden St. in Ps. 42 und 43 ist die Übereinstimmung nie eine buchstäbliche, immer ist wenigstens eine kleine Veränderung angebracht. Will man hier ändern, so sey man so consequent, wegen V. 9 das אל חי in V. 3 in אל חיי zu ändern, wegen V. 11 das באמר in V. 4 in באמרם, ebenso V. 10 und 43, 2 einander zu conformiren. 2. Das „mein Gott" kann bei dem folg. V. nicht entbehrt werden. Die Anrede an Gott in dem: ich gedenke dein, tritt zu unvorbereitet ein, wenn es fehlt. 3. Offen-

bar findet zwischen dem „sein Angesicht" hier, und dem: mein Angesicht, in V. 12 eine sehr sinnige Beziehung statt. Das Heil geht von dem freundlichen Angesichte Gottes aus, und auf das betrübte Angesicht des S. über. Das Licht des Angesichtes Gottes erleuchtet das Dunkel seines Angesichtes.

V. 7. Mein Gott, bei mir betrübt sich meine Seele, darum gedenke ich dein aus dem Lande des Jordan und der Hermone, von dem kleinen Berge. Der S., der Ermahnung: harre auf Gott, Folge leistend, sucht in dem tiefen Schmerze, in den ihn seine Trennung vom Heiligthum versetzt, Trost darin, daß er Gottes gedenkt, sich seine Gnade und Barmherzigkeit, von der er früher so viele Beweise erhalten, lebhaft vergegenwärtigt. Calvin: „Denn wie kann es geschehen, wenn Gott uns seine Gnade nicht gewährt, daß wir so viele böse Gedanken bemeistern, welche jeden Augenblick sich eindrängen? Denn des Menschen Seele ist wie eine Werkstatt des Satan zur Verfertigung von tausend Weisen der Verzweiflung." Viele Ausl. haben sich in den Gedanken des V. nicht finden können. So bemerkt Stier: „Dieser sonst richtige Sinn fügt sich nicht gut in den inneren Organismus des jedesmal von Klage zu Trost aufsteigenden Liedes. Nicht zum Troste, sondern in jammernder Sehnsucht gedenkt hier zunächst der Psalmist des Gottes, der sonst sein Gott war, und ihn jetzt in seiner Entfernung und Verbannung vergessen zu haben scheint." Mehrere unter diesen Ausl. nun suchen den von ihnen gewünschten Sinn gradezu auf Kosten des gesicherten Sprachgebrauches zu erzwingen: sie erklären das עַל כֵּן, was nie etwas anderes heißt, als darum, durch weil, und verwandeln also, was in dem Texte als Erzeugniß der Betrübniß erscheint, in ihren Grund. Andere, die sich dazu nicht verstehen mögen, erklären: weil der S. sich so unglücklich fühlt, so gedenkt er in schmerzlicher Sehnsucht des vaterländischen Gottes. Allein der aus

dem Organismus des Ps. entnommene Grund gegen die gegebene Erkl. ist ein nichtiger. Von der Klage zum Troste steigt der S. auch nach ihr auf; daß die Klage sich aber hier nicht so breit macht, wie in der ersten Strophe, daß der Trost ihr sofort entgegentritt, muß als höchst natürlich erscheinen, da ja das „harre auf Gott" u. s. w. schon vorangegangen. Dieß kann unmöglich ganz ohne Wirkung verhallt seyn. Dafür aber, daß das Gedenken nicht ein schmerzliches, sondern ein tröstliches ist, entscheiden folgende Gründe. 1. Offenbar gibt unser V. in raschem Überblick, was in V. 8—11 weiter ausgeführt wird. Dafür spricht schon die formelle Anordnung. Nach ihr muß ein Schaltvers in der zweiten Strophe nothwendig vorhanden seyn, und ein solcher kann außer dem unsrigen nicht aufgefunden werden. V. 8 nun ist Ausführung des: meine Seele ist betrübt, V. 9—11 Ausführung des: ich gedenke dein. In diesem V. aber legt der S. seinen Trost und seine Hülfe in Gott dar, der ihn durch die Erweisungen seiner Huld erquickt, der ihm Freudigkeit gibt zu seinem Lobe, Freudigkeit im kindlichen Vertrauen sein Herz vor ihm auszuschütten, und ihm alle seine Noth und seinen Schmerz vorzulegen. 2. Den ältesten Commentar zu unserer St. bildet die offenbar von ihr abhängige in dem durchweg auf Psalmenstellen ruhenden Gebete des Jonas, Jon. 2, 8: „da betrübt war bei mir mein Geist, gedacht' ich des Herrn, und es kam zu dir mein Gebet zu deinem heiligen Tempel." Daß dort das Gedenken ein tröstliches, das Antidotum gegen die Betrübniß ist, liegt am Tage. — Das „in mir ist meine Seele betrübt," hat sich der Herr angeeignet in Matth. 26, 38. Joh. 12, 27, nicht ohne tieferen Grund die Worte zur Bezeichnung seiner Traurigkeit aus einem Psalmen reich an Trost entnehmend, den auf diese Weise, wer diese Worte von ihm vernahm, auch bei ihm im Hintergrunde erblickte. Merkwürdig ist, daß die beiden Griechischen Gestaltungen,

gen des Ausspruches in den Evangelien sich in der LXX vorfinden: in V. 6 haben sie: περίλυπος εἶ ἡ ψυχή μου, vgl. Matth., in unserm V. ἡ ψυχή μου ἐταράχθη, vgl. Joh. — Das: ich gedenke dein, steht in Beziehung auf das: daran gedenke ich, in V. 5. Der Gedanke an den Herrn bildet das Gegengewicht gegen den Gedanken an das entschwundene Heil. — Das „Land des Jordan" kann an sich ebenso gut das cisjordanensische, wie das transjordanensische Land seyn. Man darf diese Bestimmung nicht als vereinzelt betrachten, sondern man muß das folgende: und der Hermone, hinzunehmen. Der Hermon repräsentirt auch in Ps. 89, 13 das transjordanensische Land, wie der Tabor das cisjordanensische: „Tabor und Hermon jauchzen in deinem Namen." Daß der S. sich nicht speciell am Hermon, sondern nur überhaupt im transjordanensischen Lande befand, daß man also vollkommen berechtigt ist, hier an Davids Aufenthalt in Mahanaim, jenseits des Jordan, nördlich vom Jabbok, auf der Gränze der Stämme Gad und Manasse zu denken, vgl. 2 Sam. 17, 24. 27. 1 Kön. 2, 8, erhellt, außer aus der Zusammenstellung mit dem Jordan, auch aus dem Plural: die Hermone. Da dieser sonst nicht weiter vorkommt, so wird man der gangbaren Annahme nicht beipflichten können, der Plural zeige an, daß es nicht eine einzige Bergspitze, sondern ein ganzes Gebirge sey, so wie man sagt: die Alpen, die Apenninen; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß eine geographische Bezeichnung nur hier sich finden sollte. Man wird vielmehr den Plural nach der Analogie von Levit. 17, 7 auffassen müssen, wo das „die Böcke" den Bocksgott und andere seines Gelichters bezeichnet, vgl. Beitr. Th. 2. S. 120, und von 1 Kön. 18, 18, wo die Baalim s. v. a. Baal und seine Genossen; die Hermone = der Hermon und die andern Berge des transjordanensischen Landes. Der Plural weist darauf hin, daß der Hermon nur als Repräsentant der Gattung in Betracht kommt.

Endlich würde auch die specielle Erwähnung des Hermon hier unpassend seyn, da der S. offenbar nicht im geographischen Interesse seinen Aufenthaltsort genau bestimmen, sondern diesen nur insoweit bezeichnen will, als daraus erhellte, wie sehr er Grund hatte des Herrn zu gedenken. Dieser Grund war aber beim Hermon nicht speciell vorhanden; er gehörte überhaupt dem Aufenthalte im transjordanensischen Lande an. Das cisjordanensische Land war das Land Canaan im engeren Sinne, vgl. Jos. 22, 11. Die in diesem Cap. berichteten Verhandlungen zwischen den trans- und den cisjordanensischen Stämmen erklären vollkommen die schmerzliche Bewegung, mit der der S. das: aus dem Lande des Jordan und der Hermone, spricht. Die von jenseits des Jordan sprechen die Furcht aus, ihre Brüder möchten einst sagen, der Jordan scheide zwischen dem Volke und Nichtvolke des Herrn. Die von diesseits sprechen zu ihnen in V. 19: „und wenn unrein ist das Land eurer Besitzung, so laßt euch nieder in dem Lande, das dem Herrn gehört, woselbst die Wohnung des Herrn ist.“ In dieß Land hinausgeschleudert, und dabei von dem Zugange zum Heiligthum abgeschnitten zu seyn, dessen sich seine Bewohner doch immer erfreuten, mußte für den S. schwere Anfechtung mit sich führen. — Aus dem Bemerkten erhellt zugleich, daß wenn man auch das Mizhar als Nom. propr. des Berges nimmt, auf dem sich der S. befand, jedenfalls doch eine Anspielung auf seine appellativische Bed., der kleine Berg, zu Grunde liegen muß, da es auf eine geographisch genaue Bestimmung des Aufenthaltsortes des S. nicht ankommen kann. Der Name des Berges ist dem S. das omen für die Beschaffenheit des ganzen Landes, in dem er sich befindet. Vgl. Ps. 68, 17. Jes. 2, 2.

Der S. führt zuerst in V. 8 das: meine Seele ist betrübt, weiter aus. Fluth ruft der Fluth durch das Brausen deiner Wassergüsse, alle deine Wogen und deine

Wellen gehen über mich. Die Fluthen sind die tobenden Meereswogen der Leiden und Schmerzen. Die Fluth ruft der Fluth, eine ladet gleichsam die andere ein, sich über den S. zu ergießen. In dem לקול צנוריך, durch die Stimme deiner Canäle, weist der S. hin auf den Ursprung dieser Fluthen: ein neues Geöffnetwerden der Fenster des Himmels, Gen. 7, 11, hat diese neue Sündfluth über ihn herbeigeführt, durch die er dem Ertrinken schon nahe ist. Denn auf die Sündfluth wird hier, wie in 29, 10. 32, 6, durchweg angespielt. Das ל in לקול ist das der Ursache und des Urhebers, vgl. das לקולם in Num. 16, 34. Ges. thes. 729. Ew. § 520. Das: durch die Stimme, weist hin auf das Rauschen des Regens, vielleicht auch auf die begleitenden Donner. Das: deiner Canäle, Berleb. B.: „durch welche du große Regen der Trübsale ausgießest," f. deiner Wassergüsse, hat eine genau entsprechende Parallele in Hi. 38, 25. 26: „wer theilte der Wasserfluth Canäle und einen Weg den Blitzstrahlen, zu regnen auf ein Land unbewohnt, die Wüste ohne Menschen." Die gangbare Auslegung tragen wir mit den Worten Stier's vor: „Der Libanon ist voller Quellen, Wasserfälle und Seen und diese den S. (nämlich nach der falschen Erkl. von V. 7) umgebende Natur reicht ihm das Bild dar für die stürzenden Wogen der Angst und des Unglückes, die über seine Seele gehen." Dagegen spricht, daß das תהום durchaus gewöhnlich von den Meeresfluthen vorkommt, das גלים und משברים immer. Besonders deutlich wird die Beziehung auf das Meer durch die Vergl. von Jon. 2, 4, welche St. unleugbar auf der unsrigen ruht: „alle deine Wogen und deine Wellen gingen über mich," vgl. das: Fluth umgibt mich, in V. 6. Endlich wird bei dieser Erkl. dem צנור ohne allen Grund die Bed. Wasserfall aufgedrungen: beim Brausen deiner Wasserfälle. Die Bed. Wasserleitung, Canal, wird gesichert durch die einzige St., wo das

Wort außerdem vorkommt, 2 Sam. 5, 8, und durch das verwandte צנתר in Sach. 4, 12. In der Hauptsache richtig Jo. Arnd: „Dieser Spruch ist eine Beschreibung hoher Anfechtungen. Denn gleichwie auf dem Meere, wenn Ungewitter und Sturm ist, Wind und Meer brausen, und die Wasserwogen und Wellen das Schiff bald in die Höhe führen, bald in die Tiefe, daß man auf allen Seiten nichts sieht als den Abgrund, gleich als riefe ein Abgrund den andern, also daß man meint, jetzt werde man in den Abgrund versinken, und die hohen Wellen werden über das Schiff fallen und dasselbe bedecken: also geht's inwendig im Herzen zu in schweren Anfechtungen. Aber Gott hat die Fluthen in seiner Hand und Gewalt, kanns bald ändern und lindern und mit einem Worte stillen, wie der Herr Christus Wind und Meer bedräuet, da ward's ganz stille."

Es folgt nun die weitere Ausführung des: „ich gedenke dein."

V. 9. Bei Tage verordnet der Herr seine Güte, und bei Nacht ist sein Lied bei mir, Gebet zu dem Gotte meines Lebens. Der Sache nach ist zu Anfang ein aber hinzuzudenken. Da das: Tag und Nacht, stehend ist zur Bezeichnung des Fortwährenden, und da eine unverkennbare Beziehung stattfindet auf das: Tag und Nacht, in V. 4 — dem Tag und Nacht fortwährenden Schmerze des S. dort, werden hier die Tag und Nacht fortdauernden Tröstungen Gottes entgegengestellt — so darf man nicht mit Jarchi, Venema, u. A. unter dem Tage die Zeit des Glückes, unter der Nacht die Zeit des Elendes verstehen. Es ist ein bloßer Merismos, wenn die Huld dem Tage, der Gesang der Nacht zugetheilt wird, s. v. a. bei Tage und bei Nacht sendet der Herr seine Gnade, und gibt, daß ich ihm singen und zu ihm beten kann, vgl. Ps. 92, 3: „zu verkünden am Morgen deine Güte und deine Treue in den Nächten." Die Huld besteht in den inner-

lichen Tröstungen, die dem S. inmitten seines äußeren Elendes gewährt werden. In und mit der Huld wird auch zugleich der Gesang gegeben. Denn der durch Gottes Huld Getröstete vermag ihm lobzusingen. Beispiel eines Gesanges inmitten der Noth ist Ps. 40, 2—11. Auf den Gesang und aus demselben erfolgt auch dort das Gebet. Dann ist zu dem: „bei Nacht ist sein Lied bei mir," zu vgl. Hi. 35, 10 (die Elenden schreien über ihr Unglück): „und nicht spricht er, wo ist Gott mein Schöpfer, der Gesänge gibt in der Nacht." Von der ihm gewährten Gnade des Gebetes macht der S. in V. 10. 11 Gebrauch. — Nach der gangbaren Auffassung soll der S. in diesem V. von seinem ehemaligen Glücke reden, im Folgenden von seinem jetzigen Unglücke: „einst gebot der Herr des Tages seiner Güte, und des Nachts war sein Lied mit mir, und mein Gebet ergoß sich dankend dem Gott meines Lebens; jetzt aber muß ich zu demselben Gott, meinem Felsen sagen: warum hast du meiner vergessen?" Gegen diese Erkl. sprechen aber folgende Gründe: 1. Wenn der S. das sonst und jetzt, worauf in diesem Zusammenhange Alles ankam, auslassen wollte, so mußte er wenigstens durch den Gebrauch des Präter. und Fut. die beiden Sphären einigermaßen scheiden. Zwar nicht an sich, aber ≠ in diesem Zusammenhange ist die Bezeichnung der absoluten Vergangenheit durch das Fut. durchaus unzulässig. 2. Das תפלה wird bei dieser Erkl. vom Dankgebete verstanden. Allein die Lesart zweier Handsch. תהלה ist nicht, wie De Wette meint, ein gutes, sondern ein schlechtes Glossem. Das תפלה heißt immer Bitte, Bittgebet, auch Hab. 3, 1 und Ps. 72, 20, wo die Bezeichnung als eine solche a potiori zu fassen. In dieser Bed. kommt es auch immer in den Überschriften der Ps. vor, Ps. 17. 86. 90. 102. Nie findet es sich vor Dank- und Lobliedern. Vgl. noch Jon. 2, 8. Es bildet hier den Gegensatz gegen שיר, welches zwar an sich die allgemeine Bedeutung

≠ ja, auch an sich.

Gesang hat, vorwiegend aber von Lobgesängen gebraucht wird, Ps. 18. 46. 66. 67, ganz natürlich, da die Klage- und Bittlieder mit ihrem gedämpften Tone sich nicht zur vollen Höhe des Gesanges erheben. 3. Offenbar folgt in V. 10 und 11 die תפלה, von der hier die Rede, oder vielmehr eine einzelne Probe derselben. Wie hätte wohl der S. die תפלה der glücklichen Vergangenheit zutheilen, und dann unmittelbar darauf eine תפלה aus der unglücklichen Gegenwart folgen lassen können. Wie wenig das fut. parag. mit der gangbaren Auffassung verträglich ist, erhellt schon aus der Übers.: ich muß sprechen, zu der sich ihre Vertheidiger genöthigt sehen. — Der Grund für die gangbare Auffassung, welcher aus dem Zusammenhange entnommen wird, ist schon durch das zu V. 7 Bemerkte vollständig beseitigt worden. — Den Gott seines Lebens nennt der S. den Herrn, weil ihm sein Leben angehört, weil er es schützen und erhalten, ihn aus dem Tode, dem er jetzt hingegeben erscheint, erwecken muß.

V. 10. Sagen will ich zu Gott, meinem Felsen: warum vergissest du mein? warum gehe ich betrübt einher unter Feindes Druck? V. 11. Es ist als ein Mord in meinen Gebeinen, daß mich meine Feinde schmähen, wenn sie sagen zu mir immerfort: wo ist nun dein Gott? Unter den Tröstungen Gottes hatte der S. in V. 9 zuletzt hervorgehoben, daß er ihm die Gnade des Gebetes gewähre. Von dieser ihm gebliebenen Gabe Gottes macht er hier Gebrauch. Das fut. parag. zu Anfang steht auch hier in seiner gewöhnlichen Bed.: ich will sagen. Das bildliche: mein Fels, wird in Ps. 18, 3 erkl. durch das eigentliche: mein Erretter. Das: warum ist in diesem Zusammenhange, in einem Gebete, was sich als Ausfluß einer dem S. inmitten des Leides gebliebenen köstlichen Gabe angekündigt hat, gerichtet an Gott, seinen Felsen, nur scheinbar Ausdruck murrender Un-

geduld, hoffnungsloser Verzweiflung, in Wahrheit bestimmt, ihr entgegenzutreten, vgl. zu Ps. 22, 2. Das: warum vergissest du u. s. w., ist der Sache nach s. v. a.: du kannst unmöglich ferner mein vergessen, unmöglich ferner mich betrübt einhergehen lassen. Das: du vergissest mein, redet der S. aus der Empfindung des Fleisches, welches schreit, daß Gottes Gnade ganz geschwunden ist, wenn sie sich im Sichtbaren nicht kundgibt, während er im Geiste der Gnade Gottes versichert war, und ihn loben und preisen konnte. — In V. 11 ist der Sache nach das: warum, hinzuzudenken, vgl. Ps. 43, 2. Der S. fährt fort, den Gegensatz des Verhaltens Gottes gegen sein Verhältniß zu ihm darzulegen, in welchem eine bald bevorstehende Änderung des ersteren begründet lag. Sein Fels kann ihn nicht länger der schweren Anfechtung hingeben, welche ihm aus dem höhnenden: wo ist dein Gott, seiner Feinde erwächst. Das erste Gl. wörtlich: in Mord in meinen Gebeinen schmähen mich meine Feinde. Das ב steht nicht selten um anzuzeigen, in welchem Wesen etwas besteht, vgl. Ew. § 521, so daß also das: in Mord s. v. ist a. als Mord, so daß es ein Mord ist, den Charakter eines Mordes hat. Das Verb. רצח heißt in Kal immer morden, in Pi. ebenfalls auch in Ps. 62, 4. Das Nom. רצח hat die Bed. Mord in der einzigen St., wo es außerdem vorkommt, Ez. 21, 27. Nur aus dem Zusammenhange rathend haben ihm viele Ausl. hier die Bed. Zertrümmerung, Zermalmung beigelegt. Die Versuchung zu dieser Erklärung wird beseitigt durch die Bemerkung, daß das Mord hier bildlich zur Bezeichnung eines tödtlichen Seelenschmerzes steht: die Schmähungen sind für die Seele des S., was der Mord für den Leib. Vgl. das: durch deine Seele wird ein Schwert gehen, Luc. 2, 35. Daß der Mord als in den Gebeinen des S. seinen Sitz habend bezeichnet wird, soll das Mark und Bein Durchdringende, das Herzverwundende des Schmerzes bezeichnen.

Die Gebeine sind die Gebeine, das Innerste, der Seele, vgl. das: keinen Trost weiß ich in Mark und Bein. Weshalb die Schmähungen der Feinde dem S. so sehr empfindlich waren, geht aus der näheren Angabe des Inhaltes derſ. in dem zweiten Gl. hervor. Sie spotteten seiner Behauptung eines näheren Verhältnisses zu Gott, als einer durch seine jetzige Lage hinreichend widerlegten Anmaßung, und dieser Spott erhielt seinen Stachel dadurch, daß er in dem S. selbst seinen Widerhall fand, daß er selbst an der Gnade Gottes und an seiner Erwählung zweifelhaft wurde, und mit diesem Zweifel in den tiefsten Abgrund des Elendes versank. Die Feinde hätten wirklich Recht gehabt mit ihrem Spotte, wenn das Elend des S. ein bleibendes gewesen wäre. Daß es nicht ein solches seyn, daß Gott bald den Anstoß beseitigen möge, welchen es seinem Glauben bereitete, darum bittet er hier im Glauben.

Zum Schlusse wird durch den Zuruf des freudigen Geistes beseitigt, was noch von Zagen in dem „schwächeren Gefäß" der Seele des S. geblieben war. V. 12. Was betrübst du dich, meine Seele, und was bist du unruhig in mir? Harre auf Gott, denn ich werde ihn noch preisen, das Heil meines Angesichtes und meinen Gott. Das: mein Angesicht, steht nie als bloße Umschreibung der Person. Der Schmerz über das Unheil, die Freude über das Heil äußern sich vorzugsweise auf dem Angesichte. Des S. Angesicht, früher gebleicht durch den Schmerz und geröthet durch die Schaam, jedes heiteren Glanzes beraubt, soll nun frisch und heiter werden. Das: meinen Gott, steht entgegen dem: wo ist nun dein Gott, der Feinde in V. 4 und V. 11, und der Ps. schließt daher mit dem vollkommensten Siege über die Anfechtung, in welche dieser Spott den S. gestürzt hatte.

## Psalm 43.

V. 1. Richte mich Gott, und streite meinen Streit gegen Volk ohne Liebe, von dem Manne des Truges und der Ungerechtigkeit errette mich. Die Constr. des ריב mit מן erkl. sich daraus, daß in dem: streite meinen Streit, der Begriff der Errettung mit eingeschlossen liegt. In dem גוי liegt hier nicht der Begriff des Profanen, sondern der Menge. Daß es durchaus nicht zum Beweise dienen kann für die Bedrängung des S. durch Heiden, zeigt z. B. Jes. 1, 4. Die negative Bezeichnung des Charakters der Feinde: Volk nicht liebreich, erklärt sich aus dem Gegensatze gegen das, was sie seyn sollten, und was der S. wirklich war. Das חסיד bezeichnet einen solchen, der Liebe hat, gegen Gott und gegen die Brüder, vgl. zu Ps. 4, 4. Der Mann des Truges ist eine ideale Person. Die Hervorhebung des Truges paßt besser auf einheimische als auf auswärtige Feinde.

V. 2. Denn du bist mein Schutzgott, warum verstößest du mich? warum soll ich betrübt einhergehen unter Feindes Druck? In Begründung seiner Bitte macht der S. den Herrn aufmerksam auf einen Widerspruch, welcher zwischen seinem Verhältniß zu ihm, und seinem jetzigen Verhalten gegen ihn bestehen würde, falls das letztere nicht bald ein Ende nehmen sollte. Statt mein Schutzgott, eig. mein Festungsgott, entsprechend dem: mein Fels, in Ps. 42, 10. vgl. Ps. 27, 1. 31, 5. 37, 39.

V. 3. Sende dein Licht und deine Wahrheit, sie mögen mich leiten, mich bringen zu deinem heiligen Berge und zu deiner Wohnung. Das Licht des Herrn ist bildliche Bezeichnung seiner heilspendenden Huld, חסד, welche sonst gewöhnlich mit seiner Wahrheit, seiner Treue in der Er-

füllung seiner Verheißungen, der Haltung seines Bundes zu einem Paare verbunden wird, vgl. Ps. 57, 4: „senden wird der Herr seine Huld und seine Wahrheit," und die Grundstelle Ex. 15, 13: „du leitest durch deine Huld das Volk, das du erlöst zu deiner heiligen Wohnung," die an dem S. von neuem in Erfüllung gehen soll. Als Licht wird die Huld Gottes bezeichnet, weil sie die Finsterniß des Elendes der Seinen erleuchtet. Vgl. Ps. 36, 10. Daß der S. von dem heiligen Berge des Herrn redet, dem Berge Zion, der erst von David zum Sitze des Heiligthums gemacht worden, zeigt, daß man nicht mit einigen Ausl. diesen Ps. und den vor. in die Saulischen Zeiten setzen darf. Der Mittelpunkt aller Wünsche des S. ist die Rückkehr zum Heiligthum, weil die Ausschließung von demselben unter allen Merkmalen der göttlichen Ungnade, die sich bei ihm vorfanden, das deutlichste war. Er will in der Rückkehr zum Heiligthum thatsächlich gerechtfertigt werden, ein Unterpfand der Wiederkehr der Gnade Gottes erhalten. So zeigt sich, daß diese Bitte nur der Form nach dem S. eigenthümlich ist, der Sache nach ihm mit allen denen gemeinsam, die sich im Elende befinden.

V. 4. Und kommen will ich zu dem Altar Gottes, zu dem Gotte, der meine Freude und Wonne ist, und dich preisen auf der Cyther, Gott, mein Gott. Das: und kommen will ich, s. v. a. ich wünsche, daß du mir Gelegenheit gibst zu kommen. Statt: meine Freude und Wonne, eig. meine Jubelfreude, s. v. a. mein Gott, deß ich mich jubelnd freue, schon jetzt im Elende, vgl. Ps. 42, 9, und noch mehr, wenn die Wolken geschwunden sind, die mir jetzt sein gnädiges Angesicht verhüllen.

V. 5. Was betrübst du dich, meine Seele, und was bist du unruhig in mir. Harre auf Gott, denn ich werde ihn noch preisen, das Heil meines Ange-

sichtes und meinen Gott. Das: ich werde ihn preisen, hier, sieht zurück auf das: ich will ihn preisen in V. 4. Was die Seele hoffend wünscht, das hat der Geist im Glauben schon ergriffen, und kann also die arme und gebeugte trösten und aufrichten.

---

## Psalm 44.

Der Ps. enthält die Bitte der bedrängten Gemeinde um Hülfe gegen auswärtige Feinde. Sie beginnt mit dem Preise der früheren Wohlthaten Gottes: durch seine Hülfe sind die Heiden aus dem Lande vertrieben, und der Besitz desselben ihr zu Theil geworden, V. 2—4. Auf der Grundlage dieser früheren herrlichen Erweisungen Gottes erhebt sich für die Gemeinde die feste Zuversicht auf seine Hülfe in der Gegenwart, mit der sie über alle nur denkbaren Gefahren zum voraus triumphirt, V. 5—9. Allein indem sie mit diesem gläubigen Vertrauen an die Wirklichkeit herantritt, findet sie dieselbe mit ihm in schreiendem Widerspruch: Gott hat sein Volk in die Gewalt mächtiger Feinde gegeben, die seine Heere in die Flucht geschlagen haben, das Land, dasselbe, was der Herr Israel zum Erbe gegeben, verwüsten, und seine Bewohner in die Gefangenschaft wegführen, V. 10—17. Dieser Gegensatz der Wirklichkeit gegen die thatsächlich als reell bezeugte Idee kann um so weniger ein bleibender seyn, da das Volk ihn nicht etwa durch seine Untreue herbeigeführt, nicht etwa Gottes Bund und Verheißung durch seine Abtrünnigkeit zu nichte gemacht hat, vielmehr grade um Gottes willen, wegen seines treuen Festhaltens an ihm, leidet, V. 18—23. Jetzt ist die Bitte um Wiedertheilung des Heiles vollständig vorbereitet, mit welcher der Ps. in V. 24—27 beschlossen wird. — Der Gedankengang tritt sehr

klar hervor: du hast uns geholfen, du mußt uns helfen, du hilfst uns aber nicht, und doch werden wir nicht durch unsere Schuld von deiner Hülfe ausgeschlossen, so hilf uns also.

Einen sicheren Ausgangspunkt für die historische Erklärung uns. Ps. gewährt uns Ps. 60, der mit ihm so auffallende Berührungen darbietet, in der ganzen Situation und im Ausdrucke, vgl. V. 10 und 11 mit Ps. 60, 3. 4. 5. 12, V. 6 ff. mit Ps. 60, 14, V. 27 mit Ps. 60, 13, daß beide durchaus nicht von einander getrennt werden dürfen. In Ps. 60 aber wird die historische Veranlassung in der Überschrift angegeben: „von David, da er Aram der beiden Flüsse, und Aram Zobah geschlagen, und Joab zurückkehrte, und Edom schlug im Salzthale, 12000 Mann." Die Verhältnisse, auf welche in dieser Überschrift hingedeutet wird, waren folgende. Während David in Arabien und am Euphrat mit den Aramäern Krieg führte, wahrscheinlich zu einer Zeit, da er bedeutende Verluste im Kampfe mit ihnen erlitten hatte, vgl. J. D. Michaelis, hist. belli Nesibeni, in den commentat. p. 82 ff., brachen die Edomiter, immer darauf bedacht, die schwierigen Lagen Israels zur Befriedigung ihres tiefgewurzelten Hasses zu benutzen, in das Land ein. Die geringen im Lande zurückgebliebenen Streitkräfte vermochten nicht ihnen zu widerstehen. Die Größe der Gefahr, in die Israel durch sie gerieth, der Verluste, die es erlitt, geht — während die Bücher Samuelis, nur das letzte Resultat dieser Kämpfe Davids mittheilend, nichts darüber melden — hervor aus der beiläufigen Notiz in 1 Kön. 11, 15, wonach Joab die von den Edomiten getödteten Israeliten begrub, die bis zu seiner Ankunft unbegraben liegen geblieben waren; aus der Furchtbarkeit der Rache, welche nach 2 Kön. 11, 15. 16 David gegen Edom üben ließ — es wurde ein Vertilgungskrieg gegen alles Männliche in Edom geführt —, und aus Ps. 60, 3—5. Ehe aber die Edomiter die von ihnen bedrohte Hauptstadt er-

obern konnten, trat eine glückliche Wendung ein. Die Aramäer wurden von David vollständig besiegt, und nun konnte er seinen Feldherrn Joab gegen die Edomiter aussenden. Dieser erreichte dieselben im Salzthale, am Südende des todten Meeres, wohin sie sich aller Wahrscheinlichkeit nach bei der Nachricht von dem Anrücken des Israelitischen Heeres zurückgezogen hatten, nachdem sie schon viel weiter vorgedrungen, schlug sie aufs Haupt, und nahm ihr Land ein, vgl. 2 Sam. 8, 13. 14: „Und David machte sich einen Namen, da er zurückkehrte von dem Siege über Aram, (indem er) im Salzthale 18000 Mann (schlug). Und er legte in Edom Besatzung."

Durch diese Verhältnisse nun wurde zuerst Ps. 60 hervorgerufen. Dann folgten dem Beispiele des Königlichen Sängers die Söhne Korahs, grade so wie sie den Antrieb zu Ps. 42 und 43 durch Ps. 63 erhielten, sey es nun, daß sie in specieller Beziehung auf jene Verhältnisse sangen, oder daß ihnen dieselben nur als Grundlage dienten für ein allgemeines Lied für Zeiten feindlicher Bedrängung. Der Ps. enthält durchaus nichts, was nicht aus jener geschichtlichen Veranlassung zu erklären wäre. Das: „du hast uns unter die Heiden zerstreut," in V. 12, wodurch so manche irregeführt worden sind, spricht nicht gegen dieselbe. Denn an eine größere Wegführung kann nach dem ganzen übrigen Inhalte des Ps. nicht gedacht werden; kleinere Wegführungen aber kamen schon in den Zeiten des blühenden Staates nicht selten, ja gewiß regelmäßig bei jeder feindlichen Invasion vor, vgl. 1 Kön. 8, 46 ff., wo Salomoh ausführlich den Fall der Wegführung Israels in feindliches Land, fernes oder nahes, bespricht, Jo. 4, 4. Am. 1, 6. 9, und hier können wir, bei der ausdrücklichen Erwähnung der Getödteten, das Vorhandenseyn der Weggeführten getrost voraussetzen, um so mehr, da aus den angef. St. des Amos das brennende Verlangen Edoms nach Israelitischen Sklaven

erhellt, deren Besitz ihnen als factischer Gegenbeweis gegen das fatale: „der Ältere soll dem Jüngeren dienen," von Bedeutung war, das ihnen so oft von Israel entgegengehalten wurde.

Einen sehr bedeutenden Stützpunkt hat die Annahme der Abfassung des Ps. in der Davidischen Zeit an V. 18—23. Das dort ausgesprochene Bewußtseyn der Treue gegen den Herrn hatte das Volk kaum in einer andern Zeit als in dieser. Dann führt die freudige Siegeshoffnung in V. 5—9, namentlich das: „in dir wollen wir unsere Widersacher zerstoßen, in deinem Namen zertreten unsere Feinde," ferner das: „du zieheſt nicht aus unter unseren Heeren," in V. 10, und die Bitte in V. 24—27, die auf der Voraussetzung beruht, daß das Elend wie mit einem Schlage beseitigt werden könne, auf Verhältnisse, wie die in der Davidischen Zeit, wo hinter dem Vordergrund des Elendes und Zagens immer ein reicher Hintergrund von Heil, Kraft und freudiger Hoffnung verborgen war.

Wenn nach allem Bemerkten die Klage für die Davidische Zeit noch zu tief erscheinen sollte, so weisen wir noch darauf hin, daß unter Israel die Verluste im Kampfe mit den Heiden nach einem anderen Maaßstabe gemessen wurden, wie mit dem gewöhnlichen. Das Volk war so lebhaft von dem Bewußtseyn seiner göttlichen Erwählung und der darin begründeten Nothwendigkeit des Heiles durchdrungen, daß auch an und für sich *kleinere* Verluste ihm sehr zu Herzen gingen, es zu bekümmerter Frage und Bitte veranlaßten. Wie gering z. B. war der Verlust vor Ai, und doch ward dem damals so streitbaren Volke „das Herz verzagt und ward zu Wasser. Josua aber zerriß seine Kleider und fiel auf sein Angesicht zur Erde, vor der Lade des Herrn, bis auf den Abend, sammt den Ältesten Israels, und warfen Staub auf ihre Häupter."

Eine Reihe von Ausl., von *Calvin* bis *Hitzig*, haben diesen Ps. auf die *Maccabäischen* Zeiten bezogen. Der einzige

irgend scheinbare Grund für diese Hypothese wird aus dem: „deinetwegen werden wir getödtet immerfort," in V. 23 entnommen: „als Erster, der die Israeliten der Religion wegen anfeindete und verfolgte, tritt in der Geschichte Antiochus Epiphanes auf." Es wäre aber gewiß sonderbar, wenn dem also wäre. Das Factum wird in demselben Maaße unbegreiflich, als man es als ein isolirtes betrachtet. Nach der richtigen Ansicht culminirte in Antiochus nur der heidnische Widerwille gegen Israel als das Volk des Herrn, der von der Zeit seiner Erhebung zu dieser Würde beginnend, sich durch die ganze Geschichte hindurchzieht. Jene behauptete alleinige Erwählung, jenes sich Isoliren, das sich dem heidnischen Bewußtseyn leicht als ein odium generis humani darstellen konnte, war von jeher für die Völker, mit denen Israel in Berührung kam, Anreizung zum bittersten Haß. Vgl. Christol. Th. 3. S. 198 ff. Wo fände man wohl ein Beispiel solcher unaustilgbaren durch Jahrhunderte in gleicher Heftigkeit fortgehenden Feindschaft zwischen zweien dieser Völker? Wie ganz anders z. B. ist die Stellung Edoms, das sich in die behauptete Prärogative Israels um so weniger finden konnte, als es mit ihm gleichen leiblichen Ursprung hatte, gegen Moab, wie gegen Israel. Amalek greift schon während des Zuges durch die Wüste Israel an auf Grund seiner Behauptung das Volk Gottes zu seyn, so daß schon jener Krieg im eigentlichsten Sinne ein Religionskrieg war, vgl. Ex. 17, 16: „Amalek legt Hand an den Thron des Herrn, darum ist Krieg dem Herrn gegen Amalek auf alle Geschlechter." Nach Ps. 68, 17 beneiden die hohen Berge, das Emblem der Weltreiche, den Berg, den der Herr sich erwählet zur Wohnung. Die Weissagungen der Propheten gegen heidnische Völker beruhen fast durchgängig auf der Voraussetzung, daß der Grund ihres Hasses gegen Israel ein religiöser. Nur aus dieser Voraussetzung erklärt es sich, daß sie die Verschuldung, welche sie

durch die Befeindung Israels auf sich laden, als eine so sehr schwere betrachten.

Gegen die Beziehung auf die Maccabäischen Zeiten sprechen so entscheidende specielle Gründe, daß wir den allgemeinen Grund gegen das Vorhandenseyn Maccabäischer Psalmen, welcher durch die Geschichte des Canons gegeben wird, hier gar nicht geltend zu machen brauchen. Schon das allein reicht zum Beweise hin, daß das Volk sich hier vor dem Angesichte Gottes auf seine Bundestreue beruft, und auf Grund derselben die göttliche Hülfe in Anspruch nimmt, V. 18—23. In allen drei Quellen der Geschichte der Bedrängniß durch Antiochus Epiphanes wird dieselbe durchgängig als eine Folge der vom Bundesvolke selbst ausgegangenen Gräuel, als eine gerechte Wiedervergeltung bezeichnet, vgl. die ausführliche Beweisführung in der Christol. Th. 2. S. 501 ff. Mit der Annahme, daß hier die Chasidäer reden, hilft man sich nicht aus der Verlegenheit. Denn durchweg redet hier das ganze Volk, Jakob in V. 5, und von einem inneren Gegensatze findet sich gar keine Spur. Dann entscheidet gegen diese Annahme, was wir zum Beweise geltend gemacht haben, daß das Elend über das unser Ps. klagt, immer doch nur die Oberfläche eingenommen habe, namentlich das: „du ziehst nicht aus mit unseren Heeren." Endlich spricht auch gegen sie die Sprache und Darstellung, die durchaus einen reinen, edlen und classischen Charakter trägt.

Die Hypothesen von Köster, der den Ps. in „die traurigen Zeiten der Rückkehr aus dem Babyl. Exil" setzt, und von Ewald, der ihn dem vierten Jahrh., gegen das Ende der Persischen Herrschaft, zuweist, verdienen keine weitere Berücksichtigung, da sie gleich an dem: „du ziehst nicht aus mit unseren Heeren," zu Schanden werden.

Mehrere entscheiden sich für die Zeiten kurz vor dem Exil, entweder unter Jojakim oder unter Jojachin. Man lese

aber

aber nur was Michaelis in der praef. in Jerem. von diesen Zeiten sagt, und sehe zu ob man es mit V. 18—23 in Einklang bringen kann: „die Gottlosigkeit und der unsinnige Götzendienst hatte also die Gemüther eingenommen, daß sie, was auch Josias thun mochte, bald mit dem höchsten Leichtsinn wieder zu ihrem alten Thun zurückkehrten, Jer. 3, 4. 5, 10, und nicht auf der Bahn der Frömmigkeit fortschritten, C. 4, 1—4, sondern bei erheuchelter Bekehrung von Gott abgewandt blieben mit beständiger Abkehr, C. 8, 5. 6, mit dem äußeren Gottesdienste und den Ceremonien zufrieden, C. 6, 20, und darauf thörichter Weise vertrauend, C. 7, 4, als ob sie mit allen Schandthaten und besonders der Abgötterei sich wohl vertrügen."

Was Tholuck anführt zum Beweise, daß der Ps. wohl auf die Zeiten Jojachins bezogen werden könne, hält die Probe nicht aus. Es heiße zwar von diesem, sagt er, in 2 Chron. 36, 9, er habe gethan, was dem Herrn übel gefiel, aber aus Jerem. 22, 10 ff. erhelle, daß der jugendliche König, von Vielen betrauert, nur nach dem unabänderlichen Verhängnisse Gottes um der Sünden des Volkes willen leiden müsse. Schon von Jojakim sey kein Götzendienst mehr geübt worden. Es heiße in 2 Kön. 24, 3. 4, er sey wegen des abgöttischen Manasse Sünden seinen Feinden übergeben worden. Um wie viel mehr konnte unter dem „schuldlosen Jechonjah" ein Frommer aus dem Volke sagen, daß nicht um ihres Abfalls willen solche Drangsal über sie komme. Dagegen ist zu bemerken: der „schuldlose Jechonjah" wird nicht nur in der Chronik verurtheilt, sondern ebenso entschieden auch in den B. der Könige, 2 Kön. 24, 9: „und er that das Böse in den Augen des Herrn, nach allem, was seine Väter gethan." In Jerem. 13, 18 wird ihm Elend als verdiente Strafe angekündigt, in 23, 1 wird er mitbegriffen unter den Hirten „welche die Heerde des Herrn zu Grunde richten und zerstreuen," in Ez. 19, 5 ff. erscheint er als ein grausamer

junger Löwe, vgl. J. H. Mich. bib. Hebr. z. d. St. Dagegen ist in Jerem. C. 22 gar nichts zum Lobe Jojachins enthalten. In der St. 2 Kön. 24, wo von der Verwerfung Judahs unter Jojakim wegen der Sünden Manasses die Rede ist, liegt weder daß Judah, noch daß Jojakim unschuldig waren. Manasse und Jojakim bilden keinen Gegensatz: Jojakim, der grausame Tyrann, der entschiedene Feind der Wahrheit, der Verfolger der Diener Gottes, Jerem. 22, 18. 19. 26, 20 ff. 36, 13—17. 23 ff., wandelte in den Wegen Manasses, seine Existenz war eine Fortsetzung der des Manasse, so wurden also Manasses Sünden an ihm gestraft. — Was wäre auch gewonnen, wenn sich wirklich ein „schuldloser Jojachin" herstellen ließe? Hier betheuert ja nicht der König, sondern das ganze Volk seine Treue gegen den Herrn, und zwar eine solche, die sich selbst über die Neigungen erstreckt, vgl. das: unser Herz wich nicht zurück, in V. 19. Soll Jojachin während seiner dreimonatlichen Regierung eine totale Regeneration des Volkes herbeigeführt haben? — Andere Gründe gegen die Bez. des Ps. auf die Zeiten kurz vor dem Exil ergeben sich von selbst aus dem bereits früher Bemerkten.

---

Nach der Uberschrift „dem Sangmeister, von den Söhnen Korahs, eine Unterweisung" folgt die erste Strophe, V. 2 –4, in der die Gemeinde des Herrn ihm vorhält, was er früher an ihr gethan.

V. 2. Gott, mit unseren Ohren hörten wir, unsere Väter erzählten uns die That, die du gethan in ihren Tagen, den Tagen der Vorzeit. Was der Herr in der Vergangenheit an seinem Volke gethan, das bildet die Bürgschaft für das zu allen Zeiten von ihm zu ertheilende Heil, das läßt das Unheil als abnorm erscheinen, und gibt eine treffliche Basis ab für die Bitte um Beseitigung desselben. Vergl. die

merkwürdig übereinstimmende St. Richt. 6, 13: „und Gideon sprach zu ihm: ei doch mein Herr, ist der Herr mit uns, warum hat uns betroffen alles dieß (hier V. 18), und wo sind alle deine Wunder, die uns erzählten unsere Väter, sprechend: hat nicht aus Ägypten uns herausgeführt der Herr, und jetzt hat uns der Herr verstoßen, und gegeben in die Hand Midians," 2 Chron. 20, 7. Hab. 3, 2, wo die Gemeinde den Herrn, der so Herrliches in der Vergangenheit gethan, bittet, daß er sein Thun inmitten der Jahre beleben möge. Das „mit unseren Ohren hörten wir" bildet den Gegensatz gegen das, was sie in der Gegenwart mit ihren Augen sahen, vgl. Ps. 48, 9: „wie wir gehört haben, so sahen wirs." Zu dem: unsere Väter erzählten uns, vgl. Exod. 10, 2. Die That (es ist hier nicht von Thaten die Rede, sondern von einer großen That) ist nicht das Werk der Befreiung Israels aus Ägypten, sondern, wie das Folg. zeigt, die Vertreibung der Cananiter. Grade gegen diese bildet, was Israel in der Gegenwart erfahren mußte, den schärfsten Contrast. Das: in ihren Tagen, den Tagen der Vorzeit, bildet den Gegensatz gegen das: in unsern Tagen, den Tagen der Gegenwart.

V. 3. Du hast mit deiner Hand die Heiden vertrieben und sie gepflanzt, hast Völker verderbt und sie ausgebreitet. Das nachdrückliche du, und das hinzugefügte: mit deiner Hand, eig. nach deiner Hand, vergl. zu Ps. 3, 5, im Gegensatze gegen ihr Schwert und ihren Arm, in V. 4, dient beides demselben Zwecke, dem, jenes große Werk auf eine göttliche Causalität zurückzuführen. Nur insofern es einer solchen angehörte, war es Bürgschaft des Heiles für die Zukunft, lieferte es der Bitte der Gemeinde um Befreiung aus ihrem Elende eine sichere Grundlage. Das Bild des Pflanzens findet sich schon in Ex. 15, 17: „du wirst sie bringen und pflanzen auf dem Berge deines Erbes," und wird weiter

ausgeführt in Ps. 80, 9: „einen Weinstock nahmst du aus Ägypten, vertriebest Heiden und pflanztest ihn.“ Fortgesetzt wird das Bild in dem: du hast sie ausgebreitet, eig. sie, die Zweige jenes Baumes, oder die Sprossen jenes Weinstockes, entsendet, vgl. die auf uns. St. ruhenden Parallelst. Ps. 80, 12: „er entsandte seine Zweige bis zum Meere, und bis zum Strome seine Sprossen,“ Ez. 17, 6. 7. In der allg. Bed. ausdehnen, ausbreiten kann das שלח nicht genommen werden. Es kommt immer nur von Reben, Zweigen, oder Wurzeln, Jer. 17, 8, vor.

V. 4. Denn nicht durch ihr Schwert nahmen sie ein das Land, und ihr Arm half ihnen nicht, sondern deine Rechte, und dein Arm, und das Licht deines Angesichtes, denn du warst ihnen hold. Der erste Satz mit כי begründet das: du allein hast sie gepflanzt, entsendet, des vor. V., indem er die andere mögliche Ursache des glücklichen Erfolges ausschließt. Der zweite Satz mit כי begründet diese Ausschließung, indem er die wirkliche Ursache setzt. Der dritte Satz mit כי führt die Wirksamkeit dieser Ursache auf ihren Grund zurück, auf Gottes freie und unverdiente Liebe, vgl. die Ausführung in Deut. 9 und 10. Zu dem ersten Satze vgl. das: „nicht durch dein Schwert und nicht durch deinen Bogen,“ in Jos. 24, 12. Das Licht des Angesichtes Gottes ist die Huld, von der sein Angesicht strahlt, gleich einer hellen Sonne, und welche seines Volkes Finsterniß erleuchtete, vgl. Ps. 43, 3.

Es folgt die zweite Str., V. 5—9: was du in der Vergangenheit gethan, das thue auch in der Gegenwart: darum bitten, das hoffen wir im Glauben.

V. 5. Du bist es, der mein König, o Gott, verordne das Heil Jakobs. So gewiß als Gott Israels König ist — dieß bezeugen laut seine Thaten in der Vergangenheit — so gewiß müssen diese Thaten wieder aufleben,

muß er auch in der Gegenwart seinem Volke Heil spenden. Gegen die Annahme von Gesenius und Ewald (§ 548), das הוּא vertrete die Stelle der Copula auch neben verschiedener Person, vgl. die Bem. von Strauß zu Zeph. S. 72 ff. Hier ist, wie in 2 Sam. 7, 28, das Relat. hinzuzudenken, das in gleicher Verbindung in 1 Chron. 21, 17 ausdrücklich gesetzt wird, du er mein König f. du bist es, der mein König, du bist es sicher und du bist es allein. Das: verordne, ist zuversichtlicher Ausdruck f. du wirst verordnen. Michaelis: „weil er Gott seinen König genannt hatte, so bedient er sich eines Wortes, welches auf die Königliche Auctorität und Machtvollkommenheit hinweist."

V. 6. In dir werden wir unsere Feinde zerstoßen, in deinem Namen zertreten unsere Widersacher. Mehrere Ausl. beziehen unsern V. und die folg. noch auf die Vergangenheit: das Volk soll auch in ihnen noch die früheren Wohlthaten Gottes preisen. Diese Erkl. ist dadurch veranlaßt worden, daß man mit der hier ausgesprochenen freudigen Hoffnung nicht die in V. 10 ff. enthaltene Klage zu reimen wußte, nicht bedenkend, daß hier der Glaube redet, welcher sich auf die geschichtlich bezeugte göttliche Erwählung gründet, dagegen in V. 10 ff. das im Widerspruch mit diesem Glauben stehende Sichtbare die Aufmerksamkeit der Gemeinde auf sich zieht, und sie zur Bitte an den Herrn veranlaßt, daß er diesen Widerspruch beseitigen möge. Gegen die Bez. auf die Vergangenheit spricht der Imper. in V. 5, der beständige Gebrauch der ersten Person, während von den Vorfahren immer in der dritten geredet worden, der Gebrauch des Fut., während der S. von der Vergangenheit immer im Präter. geredet hatte, das Verhältniß von V. 7 und 8 zu V. 4, u. s. w. — Daß man die Fut. nicht optat. fassen darf, daß sie nicht Bitte, sondern Zuversicht aussprechen, zeigt V. 9. — Das erste Glied ruht

auf Deut. 33, 17, wo es, in dem Segen Mose's, von Joseph heißt: „Büffelhörner sind seine Hörner, mit ihnen wird Völker er stoßen," vgl. 1 Kön. 22, 11, wo der Pseudoprophet Zedekias das Bild dieser St. in einer symbolischen Handlung verkörpert. Der Name Gottes bezeichnet Gott insofern, als er sich als solchen in einer Fülle von Thaten erwiesen, vgl. Ps. 20, 2. 23, 3. Über קם vgl. zu Ps. 18, 40.

V. 7. Denn nicht auf meinen Bogen vertraue ich, und mein Schwert wird mir nicht helfen. V. 8: sondern du hilfst uns von unsern Feinden und machst zu Schanden, die uns hassen. Die beiden V. entsprechen genau V. 4. So wie dort in Bezug auf die Vergangenheit das Heil allein auf Gott zurückgeführt worden, so hier in Bezug auf die Zukunft.

V. 9. Gott rühmen wir immerfort und deinen Namen preisen wir ewiglich. Selah. Durch das ב wird Gott als der Gegenstand bezeichnet, in dem das Rühmen verweilt, vgl. Ewald § 521, und das „in dir ist mein Lob beständig" in Ps. 71, 6. Die Erkl.: Gottes rühmen wir uns, ist verwerflich. Das הלל heißt nie sich rühmen, vgl. zu Ps. 10, 3.

Es beginnt jetzt in der dritten Strophe, V. 10—17, die Darlegung des Widerspruches, in dem die Wirklichkeit gegen das im Vor. ausgesprochene Vertrauen des Volkes steht, oder vielmehr zu stehen scheint.

V. 10. Und nun verstößest du uns, und lässest uns zu Schanden werden, und ziehest nicht aus unter unseren Heeren. Das אף ist hier, wie Hi. 14, 3. Ps. 58, 3, dem Sinne nach s. v. a. dennoch, behauptet aber seine ursprüngliche und gewöhnliche Bedeutung auch (Ew. § 622). Es weist hin auf einen Zusatz sehr seltsamer und unbegreiflicher Art, den die Erfahrung der Gegenwart zu der der Vergangenheit, die

Wirklichkeit zu der geschichtlich beglaubigten Idee geliefert hat. Diejenigen, welche das אף als Steigerungspart. nehmen, müssen zu willkührlichen Ergänzungen ihre Zuflucht nehmen. — Wie sehr das: du zieheſt nicht aus unter unseren Heeren, vgl. das Gegentheil in 2 Sam. 5, 24, wo das Urim und Thummim zu David: „der Herr gehet aus vor dir, zu schlagen das Lager der Philister," welches auf die Zeit der Blüthe der Israelitischen Macht führt, der Annahme einer späten Abfassung unseres Ps. widerspricht, geht schon daraus hervor, daß Köster u. A. dem: du zieheſt, das: du zogst substituiren, und ebenso auch im Folg. V. 11. Du wendeſt uns zurück vor dem Feinde, und unsere Hasser machen sich Beute. Das למו zeigt, wie schon Calvin bemerkt, an, daß die Feinde nach Herzenslust und ohne einen nachhaltigen Widerstand ihre Beute geraubt haben. Vgl. übrigens 1 Sam. 14, 48. 23, 1. V. 12. Du machst uns einer Schlachtheerde gleich, und unter den Heiden zerstreuteſt du uns. Das geben ist nicht selten s. v. a. in einen Zustand versetzen. Man kann aber auch erkl.: du gibst uns dahin, vgl. Mich. 5, 2. V. 13. Du verkaufeſt dein Volk um nichts, und nahmeſt nichts darum. Der Sinn: Du hast dein Volk ohne weiteres, ohne daß sie den Sieg irgend theuer erkaufen mußten, in die Gewalt der Feinde gegeben, wie einer, der ein Gut, das ihm verächtlich und verhaßt ist, um es nur los zu werden, um jeden Preis losschlägt, so daß also eine abgekürzte Vergleichung stattfindet. Parallel ist Jerem. 15, 13: „dein Vermögen und deine Schätze will ich der Plünderung geben nicht um Kaufpreis." Jes. 52, 3 gehört nicht dahin. Das erste Gl. wörtlich: du verkaufst dein Volk um nicht Reichthum. Das: um nicht Reichthum s. um ein Spottgeld, erklärt sich aus dem stillschweigenden Gegensatze der Wirklichkeit gegen die Idee. Falsch ist die oft wiederholte Behauptung, daß solche Zusammensetzungen an und für sich stei-

gernd seyen. Das zweite Gl. wörtl.: und nicht mehrtest du (den Reichthum) durch ihre Kaufpreise. Das רבה kann nach der gewöhnl. Bed. des Pi. und nach der einzigen St., wo es außerdem vorkommt, Richt. 9, 29, nur mehren heißen. Damit ist die Ergänzung des הון aus dem ersten Gl. als nothwendig gerechtfertigt. V. 14. Du machst uns zur Schmach unseren Nachbarn, zu Spott und Hohn unseren Umgebungen. V. 15. Du machst uns zum Gleichniß unter den Heiden, und daß die Völker das Haupt über uns schütteln. Das משל steht hier, wie in der Grundst. Deut. 28, 37, in der gew. Bed. Gleichniß, vgl. über Bileam S. 77 ff. Das Elend Israels ist so groß, daß man einen Elenden bildlich einen Juden nennt, wie man die Lügner Cretenser nannte, elende Sklaven Sardier. So weit ist es mit dem Volke der „Gesegneten des Herrn" gekommen, bei dem nach der Verheißung alle Heiden sich segnen sollen. Das מנוד Gegenstand des Kopfschüttelns, vgl. Ps. 22, 8. V. 16. Immerfort ist meine Schmach vor mir, und die Scham meines Antlitzes bedecket mich. V. 17. Wegen der Stimme der Schänder und Lästerer, wegen der Feinde und Rachgierigen. Die Schmach ist stets vor der Gemeinde, so daß sie dieselbe unaufhörlich mit Schmerz anschauen muß, und in keiner Weise beseitigen kann. Vgl. Ps. 38, 18. Die Beschämung wird dem Angesichte zugetheilt, weil sie sich auf dems. besonders kund gibt. Vgl. Ps. 69, 8. Jer. 3, 25. — V. 17 weist hin auf die Ursachen der Schmach und Beschämung.

Die vierte Str., V. 18—23, weist nach, daß auf Seiten des Volkes kein Grund vorhanden ist, den Widerspruch von Erscheinung und Idee zu einem bleibenden zu machen.

V. 18. Dieß alles ist über uns gekommen, und haben doch deiner nicht vergessen, noch untreulich gehandelt gegen deinen Bund. Das שקר nicht lügen, sondern

trügen, mit ב des Gegenstandes, an dem der Trug begangen wird, oder auf den er sich bezieht, vgl. Ps. 89, 34. V. 19. Nicht wich zurück unser Herz, noch bog ab unser Schritt von deinem Wege. V. 20. Daß du uns zermalmtest am Orte der Schakale, und bedecktest mit Todesdunkel. Über das כי in der Bed. quod, daß, s. v. a. daß du dadurch veranlaßt worden wärest, uns zu zermalmen, vgl. Ew. § 454. Die Schakale erscheinen vielfach als die Bewohner der Wüste und Einöde, vgl. Jerem. 9, 10: „ich gebe Jerusalem zu Steinhaufen, zur Wohnung der Schakale, und die Stätte Jerusalems gebe ich zur Wüste ohne Bewohner," Jes. 13, 22. 34, 13. 43, 20. Hier ist, wie das parallele: mit Todesdunkel, zeigt, an eine geistige Wüste, einen elenden Zustand zu denken, und von der Verwüstung durch Feinde ist gar nicht die Rede. — Wer sich am Orte der Schakale befindet, ist eben dadurch von Gott zermalmt, und man darf die Zermalmung nicht etwa als ein zweites, zu diesem noch hinzukommendes Leiden betrachten. V. 21. Wenn wir vergaßen des Namens unseres Gottes, und unsere Hände ausbreiteten zum fremden Gott! Nach der gew. Annahme soll dieser V. den Vordersatz enthalten, der folg. den Nachsatz: wenn wir u. s. w., würde Gott das nicht erforschen? Allein richtiger nimmt man an, daß das אם hier als Schwurpart. steht, mit fehlender Verwünschungsformel, vgl. Ew. § 625, Jos. 22, 22: „Gott, der Allerhöchste, der Herr weiß es und Israel soll es wissen, wenn wir in Empörung und wenn in Untreue gegen den Herrn gehandelt, so errette uns nicht an diesem Tage." Ebenso steht das אם durchgängig in der ausführlichen Betheurung der Unschuld in Hi. C. 31, zu der uns. St. den Keim bildet. V. 22. Würde Gott dieß nicht erforschen? denn er kennt des Herzens Geheimnisse. Der Schwur hat nur bei einem solchen Bedeutung, der von der göttlichen Allwissenheit lebhaft

überzeugt ist, erkennt, daß die fälschlich abgeschworene Sünde nichts desto weniger vor Gott offenbar und Gegenstand seiner Rache ist. Diese Überzeugung spricht die Gemeinde hier aus. Dieß, den Abfall, von dem wir frei zu seyn betheuert haben. V. 23. Denn deinetwegen werden wir getödtet immerfort, wir sind geachtet wie Schlachtschaafe. Das כי kündigt eine Begründung des wesentlichen Inhaltes von V. 18—22, der Behauptung an, daß die Gemeinde nicht von Gott abgefallen sey. Der beste Beweis dafür ist, daß sie grade um Gottes willen verfolgt wird. Das עליך eig. über dir, dann deinetwegen, die Wirkung ruht auf der Ursache, vgl. Ps. 69, 8. 10. — Unser V. wird in Röm. 8, 36 auf die Gemeinde des N. B. als die Fortsetzung der des A. B. bezogen.

In den Inhalt von V. 18—23 haben sich manche Ausl. nicht recht finden können. Die Gemeinde scheint hier auf den ersten Anblick des „daß Niemand weiter von sich halte, denn sich's gebühret zu halten," nicht recht eingedenk zu seyn. Mehrere ältere Ausl. ließen sich dadurch zu der Annahme verleiten, die Gemeinde rede nicht von ihrem Verhalten vor dem gegenwärtigen Leiden, sondern suche den Herrn durch die Betheurung zur Hülfe geneigt zu machen, daß sie den großen Versuchungen zum Abfall von ihm, welche das Leiden selbst darbot, widerstanden habe und ihm treu geblieben sey, wogegen schon allein V. 20 entscheidet. Es ist von vornherein unwahrscheinlich, daß die Gemeinde mit der Bitte um Hülfe vor den Herrn trete, ohne sich irgend mit dem auseinanderzusetzen, was das Gesetz über die Bedingung derselben lehrte, sey es nun in Betheurung der Bundestreue, oder in flehentlicher Bitte um Vergebung der Sünden, wodurch es den Untergang verdient. Tholuck beschuldigt den S. gradezu einer oberflächlichen Auffassung der Sünde (vgl. dagegen die nachdrückliche Hinweisung auf das Herz, V. 19. 22), durch die er verleitet worden sey, Gott des

Treubruches anzuklagen, statt die Schuld bei der Gemeinde zu suchen. Folgende Bemerkungen werden hoffentlich hinreichen, die Schwierigkeit zu beseitigen. 1. Wenn die Gemeinde hier behauptet, Gottes Bund nicht verletzt zu haben, so bezieht sich dieß offenbar nur auf die Treue im Ganzen und Großen, in der Hauptsache, und die mannigfachsten kleineren Untreuen und Schwachheiten werden dadurch nicht ausgeschlossen. Diese kleineren Untreuen rechtfertigten die Züchtigungen Gottes, die Treue im Großen schloß die gänzliche Verwerfung aus. 2. Wenn die Gemeinde das Leiden, das über sie gekommen, als abnorm betrachtet, so thut sie dieß nur in sofern, als dasselbe den Charakter eines bleibenden zu tragen schien, vgl. das: verstoße nicht immerdar, in V. 24. Die ganze letzte Strophe zeigt, daß die Anfechtung mit dem Momente beendigt seyn wird, wo Gott diesen Schein durch die That beseitigt hat. Dieß würde aber nicht der Fall seyn, wenn das Leiden an sich für die Gemeinde einen Stein des Anstoßes bildete. 3. Es ist nicht zu übersehen, daß wir hier einen Lehrpsalm vor uns haben. Was in der Form der Thatsache ausgesprochen wird, bildete zugleich indirect eine nachdrückliche Ermahnung. 4. Man darf nicht verlangen, daß jeder Ps. alle einzelnen Momente vollständig darlege und dadurch jedes Mißverständniß unmöglich mache. Vielmehr dienen sich dieselben gegenseitig zur Ergänzung.

Es folgt nun in der fünften Str. die Bitte, daß Gott das Elend seines Volkes wenden möge. V. 24. Erwache, warum willst du schlafen, o Herr, wach auf, verstoße nicht immerdar. Vgl. Ps. 121, 4. Matth. 8, 25. V. 25. Warum willst du dein Antlitz verbergen, vergessen unseres Elendes und Dranges? V. 26. Denn unsere Seele ist gebeugt in den Staub, unser Leib klebt an der Erde. Wir sind nach Leib und Seele geschlagen und daniedergeworfen, gleichsam mit der Erde zusammengewachsen, daß

wir uns nicht erheben können. V. 27. Erhebe dich uns zur Hülfe, und erlöse uns um deiner Güte willen. Das עזרתה ist Nomin., als Hülfe, vgl. Ps. 63, 8. 94, 17. Über das ה zu Ps. 3, 3.

---

## Psalm 45.

In der Einleitung, V. 2, kündigt der S. als Gegenstand seines Liedes das Lob eines herrlichen Königes an. Er preist diesen wegen seiner Schönheit, und der Anmuth, die namentlich über seine Lippen ausgegossen ist, V. 3, wegen seiner Heldenkraft und Herrlichkeit, durch die er in dem Kampfe für Wahrheit und Gerechtigkeit große Thaten vollbringen und glückliche Erfolge herbeiführen, und seine Feinde vernichten wird, V. 4—6, wegen der auf seiner göttlichen Natur beruhenden Ewigkeit seiner Herrschaft, die mit der unbedingten Gerechtigkeit derselben Hand in Hand geht, V. 7. Auf Grund seiner Gerechtigkeit ist dieser göttliche König von Gott mit höherer Freude begabt als alle anderen Könige: er ist, mit hochzeitlichem Gewande angethan, eben im Begriff, seine Vermählung mit einer Schaar edler Jungfrauen, Töchtern der Könige in Palästen von Elfenbein, zu begehen, unter denen eine besonders ausgezeichnet ist, welche zu seiner Rechten in Ophiritischem Golde prangt, bestimmt zur Gemahlin ersten Ranges, V. 8—10. An die letztere wendet sich der S., während er bis dahin die Anrede stets an den König gerichtet hatte, die auch gegen den Schluß wieder aufgenommen wird. Er ermahnt sie in V. 11—13 eindringlich, daß sie ihr Volk und ihr väterliches Haus vergesse, und also, durch die unbedingte Hingabe an ihren Gemahl und Herrn, sich seiner Liebe würdig mache, und verheißt ihr als Lohn dieser Hingabe die ehrfurchtsvolle

Huldigung der blühendsten Nationen. Diese Anrede ist an die Königstochter in ihrem Vaterhause gerichtet, woraus der König sie heimzuführen gekommen ist. Der Zug aus dem Vaterhause in den Palast des Königes wird in V. 14—16 beschrieben; mit der Königstochter zugleich werden andere ihr innig verbundene Jungfrauen dem Könige zugeführt. Der S. verheißt in V. 17 dem Könige aus dieser Verbindung eine glänzende Nachkommenschaft, welche unter seinen Auspicien die ganze Erde beherrschen soll. Er schließt in V. 18 mit dem Gelübde immerwährenden Preises des herrlichen Königes, dem ein lauter Wiederhall des Lobes der Völker folgen werde.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob dieser Ps. ein Hochzeitlied sey, oder ein Lied zur Verherrlichung eines Königes, und in der Beantwortung dieser Frage gehen die Ausl. auseinander. Die Frage ist aber übel gestellt; der Ps. ist beides, ein Hochzeit- und ein Loblied. Für ein Hochzeitlied entscheidet schon das: „über Lilien," d. h. über liebliche Bräute, und das: „ein Lied der Geliebten" in der Überschrift. In dem Preise des Königes beginnt der S. gleich bei der Schönheit, was in einem allgemeinen Lobliede gewiß nicht geschehen sein würde. Von V. 8. bis zum Schlusse bezieht sich Alles auf das Verhältniß des Königes zu seinen Bräuten. Käme dieß Verhältniß nur als einzelnes Moment in Betracht in dem Preise des Königes, so würde es sich weit über Gebühr breit machen. Daß das Lied als an dem Vermählungstage des Königes gesungen zu denken ist, womit sich die Annahme eines allgemeinen Lobliedes gar nicht verträgt, erhellt aus der Erwähnung der duftenden Kleider des Königes, und der Königin zu seiner Rechten im Golde von Ophir, aus der Ermahnung an die Königin, ihr Volk und das Haus ihres Vaters zu vergessen, aus der Beschreibung des hochzeitlichen Zuges aus dem Vaterhause in den Palast des Fürsten, aus der Hinweisung auf den Kindersegen. Die Be-

hauptung, in ein Hochzeitlied passe nicht die Erwähnung der kriegerischen Eigenschaften des Königes in V. 4—6, ist höchstens nach der buchstäblichen Auffassung von einiger Bedeutung. Bei der allegorischen gehört die Heldenkraft des Königs und seine imponirende Majestät, womit er sich die Welt unterwirft, ganz zur Sache. Wie angemessen das Lob des Königes, wie es in V. 2—6 sich findet, in einem Hochzeitliede ist, erhellt aus V. 11—13, wo als der praktische Zweck desselben der hervortritt, dem an die Königstochter gerichteten: „vergiß dein Volk und deines Vaters Haus," eine Grundlage zu geben. — Auf der andern Seite aber läßt sich auch nicht leugnen, daß der Ps. ein Lobgedicht auf einen König ist. Den Vorsatz, den König zu loben, spricht der S. zu Anfang und zum Schlusse aus. An den König ist fast durchgängig die Anrede gerichtet. Was zum Lobe der Bräute gesagt wird, gilt offenbar nicht ihnen, sondern dem Könige, der solche Bräute hat, so daß Ansichten, wie die von De Wette: „ich halte den Psalm für ein Lobgedicht auf einen König nebst seiner Gemahlin" ganz das Richtige verfehlen. Man wird also sagen müssen: der Ps. ist ein Lobgedicht auf einen König in Veranlassung seiner Vermählung.

Wir kommen nun zu der Untersuchung über das Subject des Ps. Fast alle älteren christlichen Ausl. nahmen als solches entschieden den Messias an. Die Vermählung ist ihnen eine geistliche, die Königin, Israel, die „Jungfrauen hinter ihr, ihre Gefährtinnen," die Heidenvölker. Dagegen hat eine große Anzahl neuerer Ausl. die nichtmessianische Auslegung vertheidigt. Es ist ihnen aber nicht gelungen, hinsichtlich der Bestimmung des Königes irgend zur Einigkeit zu gelangen. Mehrere denken an Salomoh und seine Verbindung mit einer ägyptischen Königstochter, Andere, nach dem Vorgange von Hitzig, an Ahab von Israel und seine Verbindung mit Jesabel, Bleek (Br. an die Hebr. Th. 2. S. 154), an einen der späteren Könige

Judahs, wobei er jede nähere Bestimmung für unmöglich erklärt, noch Andere an einen Perserkönig.

Für die Messianische Erkl. spricht zuerst die Thatsache der Aufnahme des Ps. in die Psalmensammlung und in den Kanon, die sich nur von der Annahme aus erklärt, daß die allegorische Auffassung in jener Zeit nationale Geltung hatte, was um so weniger geleugnet werden kann, da die Mess. Erkl. sich auch in der Chald. Paraphrase und in zahlreichen St. anderer alten Jüdischen Schriften findet (vgl. die Samml. bei Schöttgen, de Mess. p. 234), und durch das Citat in Hebr. 1, 8. 9 als unter den Juden gangbar vorausgesetzt wird (vgl. Bleek S. 149). Der weiteren Nachweisung, daß das Lied nur auf Grund der allegorischen Deutung in den Psalter und Kanon aufgenommen werden konnte, können wir uns überheben, da die neuesten Gegner der allegorischen Erkl. sich genöthigt sehen, dieß zuzugeben. Ewald gesteht, daß der Ps. buchstäblich aufgefaßt in dem ganzen Psalter keine Analogie für sich hat: „So absichtliche einem Könige geweihte Kunst zeigt sich sonst nicht. Nicht sowohl Gott, als vielmehr der König ist hier der Gegenstand und das Ziel des Preises. Und in diesen Preis sind nicht blos rein göttliche Dinge eingeschlossen. — Das Lied ist einzig im Psalter, mehr weltlicher Poesie ähnlich.“ Köster sagt: „Denken wir uns die Aufnahme des Ps. in das Synagogengesangbuch, so wird diese nur erklärlich aus einer allegorischen Deutung von der Verbindung des Messias mit der Gemeinde Israels. Schon die LXX haben diese Deutung wohl gekannt, da sie in V. 7 und 8: o Gott! als Anrede übersetzen.“ Hitzig: „wenn das weltliche Lied, sinnlichen Freuden und dem Genusse dienstbar, nicht verwelkte, so war sein Platz doch nicht in unserer Sammlung, und es ist als Ausnahme anzusehen, wenn eines dieser Art hieher verschlagen worden.“

Das günstige Vorurtheil für die Mess. Erkl., welches wir aus

der Thatsache der Aufnahme des Ps. in den Kanon gewonnen haben, bestätigt sich uns vollkommen, wenn wir seinen Inhalt näher untersuchen. Gleich die Überschrift, welche schon durch ihre gehäuften Angaben, wodurch sie sich vor allen andern in dem ganzen Psalter auszeichnet, darauf hinweist, daß es sich hier um etwas Ungewöhnliches, Außerordentliches handelt, bietet ein vierfaches Argument für dieselbe dar. 1. Das „dem Sangmeister" zeigt, daß das Lied zur gottesdienstlichen Aufführung bestimmt war, daß es im Tempel bei den heiligen Versammlungen abgesungen wurde, daß es ein Kirchenlied war. 2. Als Verf. des Liedes werden die Söhne Korahs genannt. Die Geschichtsbücher nennen uns diese als Diener des Heiligthums; alle anderen Lieder, die uns von ihnen erhalten sind, tragen geistlichen Charakter, und unser Ps. steht mitten in einer Umgebung geistlicher Lieder der Korachiten. 3. Der Ps. wird als משכיל, Unterweisung, als ein Lied erbaulichen Charakters, vgl. zu Ps. 32, bezeichnet. 4. Schon die Überschrift enthält in dem: „über Lilien," und dem: „ein Lied der Geliebten," eine doppelte Hinweisung auf eine Mehrheit der Bräute des Königes, und diese tritt nachher auch in dem Ps. selbst sehr bestimmt hervor. Nach V. 8 wird dem Könige in dieser Beziehung eine größere Freude zu Theil, als seinen Genossen, nach V. 9 wird er aus elfenbeinernen Palästen erfreut, nach V. 10 sind Königstöchter unter seinen Theuren, nach V. 15. 16 werden zugleich mit der Königstochter auch andere Jungfrauen, ihre Gefährtinnen, dem Könige gebracht und in den Palast des Königes eingeführt. Hieraus entsteht für die Vertheidiger der nichtmessianischen Auslegung eine unüberwindliche Schwierigkeit, da es noch nie Sitte gewesen, mehr als eine Frau **zugleich** zu nehmen. Die Versuche, die man gemacht hat, sich von dieser Schwierigkeit zu befreien, zeigen nur, wie groß dieselbe ist. Die Hindeutung auf die Mehrheit der Bräute,

welche

welche in dem: „über Lilien," und dem: „ein Lied der Geliebten" liegt, sucht man durch willkührliche Erkl. zu beseitigen, vgl. die Bem. z. d. Überschrift. Die Königstöchter in V. 10 sollen nach Bleek nicht Bräute, sondern die abgedankten Geliebten des Königs seyn, wogegen schon das: „aus elfenbeinernen Paläſten" und das: „erfreuen ſie dich, in V. 9, und auch das: „er hat dich geſalbt mit Freudenöl mehr als deine Genoſſen" in V. 8 entscheidet. Die Jungfrauen in V. 15. 16 sind nach Bleek bloße Dienerinnen der Braut, die ihr von Seiten ihres väterlichen Hauses mitgegeben sind, und die nun im Gefolge ihrer Gebieterin mit dieser zugleich dem Könige zugeführt werden. Allein die Lostrennung der Jungfrauen von den Königstöchtern ist offenbar nur ein Erzeugniß der Verlegenheit, die Bezeichnung „ihre Gefährtinnen" involvirt eine Gleichstellung, und paßt nicht auf „bloße Dienerinnen," das: „ſie werden dir gebracht" und das: „ſie werden geleitet" führt darauf, daß diese Jungfrauen, ebenso wie die Braut, sich mit dem Könige in Liebe vereinigen sollen, die Dienerinnen verbleiben der Königin und haben mit dem Könige nichts zu schaffen; schon daß die Gefährtinnen der Braut Jungfrauen, virgines illibatae, genannt werden, führt darauf, daß ſie in eine nähere Verbindung mit dem Könige treten sollen, und auf eine eheliche Verbindung mit den Jungfrauen führt auch die große Zahl der Söhne in V. 17. — Folgen wir der Messianischen Erkl., so fällt die Schwierigkeit ganz weg. Die Gefährtinnen der Königin, die ihr zwar an Rang nachstehen, aber doch in der Hauptsache ihr gleich sind, nicht weniger wie sie sich mit dem Könige in Liebe verbinden sollen, sind dann die heidniſchen Völker, die Tochter Tyrus, die Tochter Babel u. ſ. w., vor denen zwar Israel, als das alte Bundesvolk, einen gewissen äußeren Vorzug hat, die aber nach der durchgängigen Verkündung der Propheten und der Psalmensänger an dem Reiche des Messias gleichen

Antheil haben werden. So schon der Chaldäer und Kimchi: filiae regum sunt gentes, quae omnes ad obsequium regis Messiae redigentur. Eine ganz ähnliche bildliche Darstellung findet sich in Hohesl. 6, 7. 8: „sechzig ist der Königinnen und achtzig der Kebsweiber und der Jungfrauen ist keine Zahl: aber Eine ist meine Taube, meine Fromme u. s. w.“ Es wird hier also in gewöhnlicher bildlicher Einkleidung ganz dasselbe gesagt, was in den übrigen Messianischen Psalmen mit eigentlichen Worten, wie z. B. Ps. 2, 8, daß der Messias alle Völker der Erde von einem Ende bis zum andern zum Besitz erhalten, Ps. 72, 8, daß er von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Enden der Erde herrschen werde, u. s. w. — Hoffmann, die Weissagung S. 188, meint, was bei dem niederen Verhältnisse, das der bildlichen Darstellung zu Grunde liegt, ungewöhnlich sey, das erscheine auch in Bezug auf das höhere als unpassend. Welcher Dichter aber wird sich wohl einen solchen Canon gefallen lassen! Gewiß eine sehr nüchterne Poesie, die sich so sklavisch an die gemeine Wirklichkeit bindet. Was bei der irdischen Liebe ungewöhnlich, die Mehrheit der Bräute, das ist bei der geistlichen Vermählung grade das Sachgemäße. Die Zuversicht, mit der so handgreiflich falsche Behauptungen aufgestellt werden, muß billig in Erstaunen setzen.

Die stärksten Beweise für die Mess. Erkl. bieten V. 7 und 8 dar, wo der König Gott genannt, und seine Herrschaft als eine ewige bezeichnet wird. Das: du liebest Gerechtigkeit und hassest Bosheit, darum hat Gott dich gesalbt mit Freudenöl mehr als deine Genossen, d. h. dir größere Vermählungsfreuden gegeben als ihnen, ist nicht zu begreifen, wenn man in den Bräuten wirkliche, und nicht ideale Personen sieht. Auf eine allegorische Darstellung führt auch der Umstand, daß die „elfenbeinernen Paläste,“ aus denen die „Königstöchter“ dem Könige zugeführt werden, dem Palaste des Königs so nahe ge-

rückt werden, daß es nur des feierlichen Hochzeitszuges bedurfte, um aus ihnen in ihn zu gelangen. In der Wirklichkeit stellte sich das ganz anders. In V. 13 werden die nichtmess. Ausl. dadurch in Verlegenheit gesetzt, daß der Königin die Huldigung der Tyrier versprochen wird, die nie in einem solchen Verhältnisse zu Israel standen, daß an solches auch nur gedacht werden konnte. Dann bleibt es bei dieser Erkl. auch unbegreiflich, daß diese Huldigung der Königin als Lohn verheißen wird für die völlige Hingabe ihres Herzens an den König und von dieser abhängig gemacht. — In V. 17 wird gesagt, der König werde seine Söhne zu Fürsten setzen auf der ganzen Erde.

Gegen die Beziehung auf Salomoh spricht noch speciell, daß der König in V. 4—6 als Held angeredet und als mächtiger Sieger und Eroberer bezeichnet wird, nicht als ein solcher, der unter Umständen dieß werden konnte, wie Hoffmann im Interesse dieser Beziehung meint, sondern als ein solcher, der sicher dieß werden wird, vgl. besonders V. 6. Dann V. 17, welcher voraussetzt, daß der König eine ganze Reihe königlicher Ahnen hatte. Gegen einen späteren Judäischen König das: „Königstöchter sind unter deinen Theuren" in V. 10, und der Glanz der königlichen Herrschaft, der uns in dem ganzen Ps. entgegentritt, und der schon Venema zu dem durchaus begründeten Ausspruche veranlaßte: „an Andere, als an den Messias oder Salomoh kann hier durchaus nicht gedacht werden." Der Beziehung auf Ahab, dessen Vater erst den Thron an sich gerissen hatte, legt V. 17 ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg, und an ein Loblied auf einen Israelitischen König im Jüdischen Canon, von Dienern des Tempels in Jerusalem verfaßt, und in diesem Tempel im gottesdienstlichen Gebrauch, kann sicher nicht gedacht werden. Die Beziehung auf einen Persischen König endlich ist jetzt allgemein aufgegeben. Neben andern Grün-

den, die sich sogleich darbieten, entscheidet gegen sie schon die nahe Verwandtschaft mit Ps. 72.

Bei dieser Lage der Sache wird man es wohl nur aus der Macht erklären können, welche ein Vorurtheil, das sich in den Anfängen des Rationalismus einmal festgesetzt hatte, noch jetzt, da man sonst die Sachen etwas unbefangener anzusehen gewohnt ist, auf die Gemüther ausübt, daß die Messianische Erklärung noch immer so wenig Gunst findet. Wohin wir nur sehen, zeigt sich die Abneigung gegen sie als eine unbegründete. Daß der dogmatische Gehalt des Ps. sich ganz auf dem Boden des A. T. hält, liegt am Tage. Für jeden einzelnen Zug des in ihm enthaltenen Bildes des Messias lassen sich genau entsprechende Parallelstellen beibringen. Man vgl. mit V. 4—6 Ps. 72 und Jes. 11, mit V. 7 und 8, wo der König als Gott angeredet wird, Jes. 9, 5, wo selbst Hitzig bemerken muß: „Starker Gott wird der künftige Retter von dem Göttliches und Menschliches nicht (?) scharf trennenden Orientalen mit Übertreibung genannt, sofern er göttlicher Eigenschaften theilhaftig wird," Ps. 110. Mich. 5, 1. Dan. 7, 13. 14. Sach. 12, 10. 13, 7, und die Christol. z. d. St. Die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes in den Zeiten des Messias ist einstimmige Lehre der Psalmisten und Propheten, vgl. z. B. Ps. 2. 72. Jes. 11, 10: „die Wurzel Isais, welche steht zum Paniere der Völker, die werden die Heiden suchen." Ebenso aber auch lassen sich für die Einkleidung nach allen Seiten hin Analogien beibringen. Daß die Personification der Völker als Weiber und speciell als Jungfrauen in der Hebräischen Poesie eine durchaus gewöhnliche, ist bekannt, vgl. Jes. 47. 54, 1 ff. Jerem. 46, 11. Gesen. in dem thes. S. 220. In unserem Liede selbst erscheint die Stadt Tyrus als Tochter Tyrus. Die Darstellung der höheren Liebe unter dem Bilde der niederen ist in der Orientalischen Poesie durchaus gewöhnlich. Die

Belege aus der Persischen Literatur gibt Kistemaker, cantic. cant. ex hierographia Orient. illustr. S. 28 ff. Aus der Arabischen Lit. vgl. das Gedicht Bordah, herausg. von Uri, und von v. Rosenzweig unter d. T.: funkelnde Wandelsterne zum Lobe des besten der Geschöpfe (Mohammeds), Wien 1824, und Ebn Faredh, in De Sacy's Chrestom. und dem Journ. As. Das Türkische Gedicht: Gülgül und Bülbül, d. i. Rose und Nachtigal, herausg. und übers. von v. Hammer, Leipz. 1834, schließt mit dem Abschn.: „Erklärung des geheimen Sinnes, welcher in dieser trauervollen Geschichte und kläglichen Erzählung für den Mystiker liegt," der mit den Worten beginnt: „Du, der du diese Blätter siehst, So halte nicht für Mährchen dieß, Was käm' von Mährchen denn heraus, Der Fabel folgt zuletzt die Lehre." Auf dem Gebiete der Schrift ist die Darstellung des Verhältnisses Gottes oder Christi zu dem Volke des A. und des N. B. unter diesen Bildern sehr gewöhnlich. Die Keime dieser Darstellung finden sich schon im Pentat., vgl. Beitr. Th. 2. S. 48 ff. Am entwickeltsten tritt sie uns in dem Hohenliede entgegen, vgl. die Beweisführung für die Richtigkeit der alleg. Auslegung desselben in der Ev. K. Z. 1827. S. 177 ff. Allgemein zugestanden findet sie sich in Jes. 54, 5. 62, 4. 5. Jerem. 3, 1. Hos. 1—3. Ezech. 16. 23. Matth. 9, 15. C. 22. 25. Joh. 3, 29. Röm. 7, 4. 2 Cor. 11, 2. Ephes. 5, 27. 32. Apoc. 19, 7. 21, 2. 22, 17. Endlich, für die Darstellung Israels unter dem Bilde der Gemahlin ersten Ranges, der Heidenvölker unter dem Bilde der Gemahlinnen von untergeordneter Stellung, boten die Verhältnisse der Salomonischen Zeit, wie besonders aus 1 Kön. C. 3 und 11 erhellt, das Substrat dar. Neben der Gemahlin ersten Ranges, der Ägyptischen Königstochter, hatte Salomoh noch eine große Menge ausländischer Weiber, in denen die dichterische Anschauung leicht, wie in ihm das Vorbild seines großen Nachkommen, so die Typen der in Zukunft von ihm

zu beherrschenden Völker erblicken konnte, die durch sie zuerst in Jerusalem repräsentirt wurden.

Die Gründe gegen die Mess. Auslegung sind schon in der Christol. 1, 1. S. 123 ff. widerlegt worden. Neues wurde seitdem nicht vorgebracht.

Für die Abfassung des Ps. in der Salomonischen Zeit spricht, daß die Verhältnisse dieser Zeit der Darstellung zu Grunde liegen, und dann die nahe Verwandtschaft mit Ps. 72, welcher die Voraussetzung und Veranlassung des unsrigen zu seyn scheint, wie Ps. 63 bei Ps. 42. 43, Ps. 60 bei Ps. 44, so wie nach einer andern Seite hin mit dem Hohenliede.

---

V. 1. Dem Sangmeister; über Lilien, von den Söhnen Korahs; eine Unterweisung, ein Lied der Geliebten. Das „dem Sangmeister" an der Spitze weist darauf hin, daß das Lied zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt ist, und also gottesdienstlichen Charakter trägt, und tritt somit gleich an der Schwelle jeder profanen Auffassung entgegen, fordert auf, von der Schale der Liedes zu dem Kern desselben durchzudringen. Dann folgen vier Bezeichnungen, welche zwei Paare bilden, jedes zugleich auf die Form und auf das Wesen hinweisend, das eine von der Form zum Wesen aufsteigend, das andere von dem Wesen zur Form herabsteigend. Das Lied beschäftigt sich mit Lilien, schönen Jungfrauen, lieblichen Bräuten, aber es ist verfaßt von den Söhnen Korahs, Dienern des Heiligthums, deren Lied nicht irdische, sondern nur himmlische Liebe zum Gegenstand haben kann. Das Lied ist eine Unterweisung, trägt didactischen Charakter, ist bestimmt zu fördern in dem geistlichen Leben, und so können die Geliebten, von denen es singt, nur die Geliebten eines himmlischen Bräutigams seyn. — Da das שושן und שושן sonst immer in der Bed. Lilien vorkommt, so darf man das על ששנים nur über-

setzen: auf Lilien. Die gangbare Erkl.: nach Weise eines Liedes, oder auf einem Instrumente Lilie genannt, sind offenbar nur Erzeugnisse der Verlegenheit. Daß man hier und bei den analogen Überschriften in Ps. 60. 69. 80 einen ganz neuen Weg der Erklärung einschlagen muß, erhellt schon aus der Bemerkung von Ewald, poet. B. 1. S. 174: „lauter dunkle Wörter, wenn man nach irgend einem erträglichen Sinne fragt." Wir nehmen die Lilien als bildliche Bezeichnung der lieblichen Jungfrauen, deren Vermählung mit dem Könige der Ps. feiert. Dafür sprechen folgende Gründe. 1. In einer ganzen Anzahl von Psalmen wird in den Überschriften der Gegenstand des Ps. mit עַל oder אֶל eingeführt, und zwar gewöhnlich in bildlicher, räthselhafter Bezeichnung, und die Beziehung auf den Gegenstand erweist sich bei Bezeichnungen der Art fast durchgängig als die richtige, wo man eine Beziehung auf die Weise, oder auf die Instrumente angenommen hat. So Ps. 22, 1. 53 und 88 (vgl. Einl. zu Ps. 14). 56. 5. Vgl. auch Hab. 3, 1. (S. Einl. zu Ps. 7). 2. Für diese Erkl. spricht das יְדִידוֹת, die Geliebten, was nach dieser Auffassung dem „Lilien" entspricht, und als seine Erklärung zu betrachten ist, gradeso wie in Ps. 60, 1 das figürliche Lilie durch das eigentliche Gesetz erklärt wird. Ebenso in dem Liede selbst das „die Königstöchter" und die „Herrlichen" in V. 10, das „Jungfrauen" in V. 15. 3. Die Lilien erscheinen in dem Hohenliede, dessen Charakter dem unsers Ps. so nahe verwandt ist, nicht nur überhaupt als Bild des Lieblichen, C. 5, 13: „seine Lippen sind Lilien," 4, 5. 6, 2. 3. 7, 3, vgl. Hos. 14, 6, sondern es wird speciell die Braut mit diesem Namen bezeichnet. Sie selbst nennt sich in C. 2, 1 „eine Lilie der Thäler," und der Liebende sagt von ihr in C. 2, 2: „wie eine Lilie zwischen Dornen, also ist meine Freundin zwischen den Töchtern." 4. In den übrigen Ps., deren Überschriften der Lilien gedenken, erweist sich die Beziehung auf die Lieblichkeit

des besungenen Gegenstandes überall als die richtige. Vgl. zu Ps. 60 u. s. w. — Als משכיל, Unterweisung, vgl. zu Ps. 32, gibt sich unser Ps. sogar formell in V. 11—13 zu erkennen. Die Ermahnung: „vergiß dein Volk und deines Vaters Haus," das: „o Mensch, wie daß du's nicht verstehst und deinem König entgegengehst, der dir so ganz demüthig kommt, und sich so treulich dein annimmt! Ei nimm ihn heut mit Freuden an, bereit ihm deines Herzens Bahn, auf daß er komm in dein Gemüth und du genießest seiner Güt'," erweist sich als der eigentliche Kern des Psalmes, dem alles Übrige nur als Unterlage und Vorbereitung dient. — Das שיר ידידות kann nur erklärt werden: ein Lied der Geliebten, ein Lied, dessen Gegenstand Geliebte sind, vgl. das שיר mit nachfolg. Gegenstande in Ps. 30, 1. Die Geliebten sind die Lilien, die Königstöchter und Theuren in V. 10, die Jungfrauen, die nach V. 15 dem Könige zugeführt werden. Die Bezeichnung entspricht unserem: Brautlied, nur daß sie schon auf die Mehrheit der Bräute aufmerksam macht: ein Lied zu einer einfachen Vermählung würde שיר ידידה heißen. Diese gleich an der Schwelle hervortretende Mehrheit der Bräute, welche der buchstäblichen Auffassung des Ps. ein unübersteigliches Hinderniß in den Weg legt, ist den Vertheidigern ders. so fatal, daß sie mit Aufopferungen sich ihrer zu entledigen suchen. Mehrere, zuletzt Hoffmann, wollen das ידידות erkl.: liebliche Dinge. Dagegen hat schon Clauß geltend gemacht, es fehle in den Überschriften an jeder Analogie solcher rühmenden Bezeichnung des Werthes, Ewald, eine solche Wortverbindung, Lied von lieblichen Dingen f. liebliches Lied, sey in Prosa gesucht. Wir bemerken noch dagegen, daß bei dieser Erkl. die schon angef. Parallelen in dem Ps. selbst außer Acht gelassen werden, daß das ידיד immer in der Bed. geliebt, nie in der Bed. lieblich vorkommt, auch nicht in der St. Ps. 84, 2. — daß man dort die gew. Bed. geliebt beibehalten müsse, zeigt

gleich V. 3. — Ewald (poet. B. 1. S. 29) u. A. erkl.: Liebeslied, Lied erotischer Art. Allein das ידיד kommt, wie es auch seine Form schon erwarten läßt, nie als Subst. vor. Selbst das יְדִידוּת in Jer. 12, 7 heißt nur Liebe in dem Sinne von: das Geliebte. — Noch ist zu bemerken, daß das ידיד und ידידה nach dem Vorgange und auf Grund von Deut. 33, 12 stehend ist zur Bezeichnung derer, die vom Herrn geliebt werden; Salomoh führte nach 2 Sam. 12, 25 den Namen Jedidja: „und er nannte seinen Namen Jedidja, wegen des Herrn," vgl. das: „der Herr liebte ihn," in V. 24, Jedidah, die (vom Herrn) Geliebte, hieß die Mutter des Josias, nach 2 Kön. 22, 1, a. St. bei Gesen. in d. thes. War also das Wort von heiliger Liebe im häufigen Gebrauch, so lag das rechte Verständniß nahe.

Auf die Überschrift folgt in V. 2 der Eingang. Mein Herz wallt von gutem Worte, ich spreche: meine Werke dem Könige, meine Zunge ein Griffel eines schnellen Schreibers! Das: meine Werke dem Könige, bildet den Mittelpunkt. Folge davon ist die Güte des Wortes, die auf der Herrlichkeit seines Gegenstandes beruht, und daß die Zunge dem Griffel des schnellen Schreibers gleichen soll. Der erhabene Gegenstand erfüllt den S. mit Begeisterung, so daß er die Worte nicht zu suchen braucht, sondern sie ihm von selbst zuströmen und entströmen. Das רחש, wallen, weist hin auf das innere Bewegt- und Erfülltseyn. Es gehört zu den Verb. der Fülle und hat deshalb den Accus. bei sich, Ew. § 484. Jo. Arnd: „Merket nun hier und lernet hier das neue Herz der Gläubigen, darin Christus wohnt durch den Glauben, welches des Herrn Christi voll ist, daß es überläuft wie ein Brunnen und kann nicht schweigen, es muß hervorbrechen." Das: meine Werke dem Könige, ist als Ausruf zu nehmen, und ebenso auch das dritte Gl., vgl. Ew. § 585. Das מלך würde in der Prosa den Art. haben, vgl. über das Fehlen des Art. in der Poesie,

Ew. § 533. Man darf das: meine Werke, nicht erklären durch: mein Gedicht. Denn diese Bed. ist ganz unerwiesen, der Plural dann auffallend, und die gewöhnliche Bed. wird gesichert dadurch, daß die Werke, nach der gewöhnlichen Trilogie, hier neben dem Herzen und der Zunge stehen. Der Sinn kann demnach nur der seyn: dem Dienste des Königs soll all mein Thun gewidmet seyn. Dieß wird aber allerdings nach dem Zusammenhange mit specieller Beziehung auf das Werk gesagt, was der S. jetzt vorhatte. Das מָהִיר heißt immer eilend. Die Bed. fertig, geschickt, ist durch keine der dafür angef. St. gesichert. Esra entlehnte seinen Namen: der schnelle Schreiber, Esr. 7, 6, nach jüdischer Weise aus unſ. St. — Die Erkl. mehrerer älterer Ausl., nach der der Schreiber der heilige Geist, die Worte eine Erklärung über Inspiration seyn sollen, ist von Stier vergeblich erneuert worden. Schon Esra hat unter dem Schreiber einen Schreiber verstanden. Sonst würde er sich nicht unterstanden haben, sich den Namen anzueignen.

V. 3. Das Lob des Königes beginnt. Du bist der Schönste unter den Menschenkindern, Holdseligkeit ward ausgegossen über deine Lippen, darum segnet dich Gott ewiglich. Gegen die Annahme, daß das יפיפית eine Form mit Verdoppelung der beiden ersten Stammbuchstaben sey, spricht, daß solche Formen sonst nicht vorkommen. Am leichtesten nimmt man mit Schultens die Form als stehend für יְפִי יָפִיתָ, eig. du bist Schönheit schön, für du bist vollendet schön. Für diese Auffassung, die weit natürlicher ist, wie die von Ew. kl. Gr. § 256 vorgeschlagene, lassen sich mannigfache Analogien beibringen, vgl. Ew. § 486. Die Schönheit kann hier, da sie im Folgenden als Grund des göttlichen Segens bezeichnet wird, keine blos materielle, sondern nur der Ausdruck und Abglanz der geistigen Vollkommenheit seyn, welche der Dichter, wie der Maler so gern in diesem Spiegel schaut,

vgl. was in dem Ged. Bordah V. 39 von Mohammed gesagt wird, mit Rosenzweig's Anm. Hier wurde die Hervorhebung der Schönheit noch durch den besonderen Zweck des S. begünstigt. Daß die Schönheit durchaus Schönheit des Ausdruckes, darauf führt auch das zweite Glied. Die Anmuth, die hier speciell den Lippen beigelegt wird, ist offenbar nur Wiederschein der Lieblichkeit der Rede, welche den Lippen entströmt, und parallel sind 1 Kön. 10, 8, wo die Königin von Sabah zu Salamoh: „glücklich deine Leute, glücklich diese deine Knechte, die vor dir stehen beständig, die hören deine Weisheit," und Luc. 4, 22: „und alle gaben ihm Zeugniß und wunderten sich der holdseligen Worte (ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος), die aus seinem Munde gingen," in welcher St. wohl bestimmt auf die unsrige angespielt wird. Das על כן wollen mehrere Ausl., zuletzt Stier, weil sie die Schönheit als Grund des Segens nicht begreifen können, in der Bed. weil nehmen, allein es heißt immer und ohne Ausnahme deshalb, vgl. Winer s. v., und kommt in dieser Bed. unläugbar in V. 8 und V. 18 vor. Dann erscheint auch bei der Erkl. durch weil das ewiglich als unpassend. Nach Vergl. von V. 8 und V. 18 wird man den Segen, den Gott dem Könige ertheilt, speciell auf die Ausdehnung seiner Herrschaft zu beziehen haben. Dann schließt sich auch V. 4—6 passend an.

V. 4. Gürte dein Schwert an deine Hüfte, o Held, deine Majestät und Herrlichkeit. V. 5. Und in dieser deiner Herrlichkeit fahr hin siegreich wegen Wahrheit und Sanftmuth-Gerechtigkeit, und lehren wird dich Furchtbares deine Rechte. V. 6. Deine Pfeile sind scharf, Völker fallen unter dir, sie dringen ins Herz der Feinde des Königes. Es wird hier geschildert, wie der König den Segen, den ihm Gott wegen seiner Holdseligkeit zugetheilt, durch seine Heldenkraft, Herrlichkeit und Majestät sich aneig-

net. Die Imperat. haben prophetische Bed. Der S. fordert den König auf zu dem, was sicher geschehen wird. Dieß erhellt aus dem Zusammenhange, da [illegible] herg. und Folg. nicht Wünsche enthalten sind, sondern Aussagen über die Herrlichkeit des Königes, dieß auch daraus, daß die Rede, nachdem sie mit Imperat. begonnen, mit Fut. fortgesetzt wird: es wird dich lehren, es werden fallen. Gürte dein Schwert an deine Hüfte, wie man im Angesichte kriegerischer Unternehmungen thut, vgl. 1 Sam. 25, 13. Apposition zu dem: dein Schwert, bildet das: deine Majestät und Herrlichkeit. Viele Ausl. erkl.: deine Zierde und deinen Schmuck. Gegen diese Erkl. entscheidet aber der Sprachgebr. Das הוֹד (von הוּדָה loben, eig. Lob; die Bed. turgor, vigor, die Gesen. an mehreren St. annimmt, und auf Grund deren er diese so nahe liegende Ableitung verwirft, und eine sehr fern liegende annimmt, ist an keiner Stelle begründet) und das הָדָר, Herrlichkeit, so verbunden, ist stehend zur Bezeichnung der göttlichen Herrlichkeit, Ps. 96, 6. 104, 1. 111, 3. Hi. 40, 10, und des Abglanzes derselben bei herrlichen irdischen Königen, vgl. zu Ps. 8, 6 und Ps. 21, 6, wo es von dem Davidischen Stamme heißt: „groß ist seine Ehre durch dein Heil, Majestät und Herrlichkeit legst du auf ihn;" auch das הוֹד allein steht häufig von der göttlichen und königlichen Majestät, vgl. 1 Chron. 29, 25: „und der Herr machte groß Salomoh gar sehr in den Augen von ganz Israel und gab über ihn königliche Majestät, הוֹד מַלְכוּת, welche nicht gewesen war über allen Königen vor ihm über Israel," Dan. 11, 21. Man könnte nun das Schwert eben auf Grund dieser Apposition bildlich nehmen: die Herrlichkeit und Majestät das geistige Schwert des Helden, womit er die Völker besiegt. Dagegen aber spricht die Analogie der Pfeile in V. 6. Es bleibt also nur übrig anzunehmen, daß das Schwert des Heldenkönigs zwar ein eigentliches Schwert ist, daß der S. aber, es mit den Augen des

Geistes betrachtend, in ihm ein Symbol seiner Herrlichkeit und Majestät erblickt, so daß mit dem Schwerte gleichsam diese umgürtet wird, der es dient, die durch dasselbe sich manifestirt. Das Schwert ist, geistig betrachtet, überall dasselbe, was der Mann, der es trägt. Das materiell gleiche bietet der geistigen Betrachtung einen ganz verschiedenen Anblick dar. Concentrirt stellt sich der Inhalt uns. V. in dem Namen El Gibbor, Gottheld, dar, welchen Jesaias in C. 9, 5 dem Messias beilegt; dem El entspricht die Herrlichkeit und Majestät. Unter dem Bilde eines mächtigen, Völker bezwingenden Helden erscheint der Messias auch in Ps. 110, 5 ff. Aus dem N. T. ist nicht zu vgl. Apoc. 1, 16, wo das Schwert das des Lehrers, sondern Apoc. 19, 15: „und aus seinem Munde ging ein scharfes Schwert, daß er damit die Heiden schlüge und er wird sie weiden mit eisernem Stabe," vgl. V. 21. 2, 12. — In V. 5 wird das: deine Herrlichkeit, nachdrücklich wiederholt, um darauf hinzuweisen, daß sie es ist, welche die sichere Bürgschaft eines glücklichen Erfolges gewährt. Man kann das Wort entweder als Nomin. absol. nehmen: und deine Herrlichkeit — sey glücklich, fahre hin, oder als Accus.: und nach deiner Herrlichkeit, vgl. Ew. § 483. Das צלח nicht durchdringen, nicht aufbrechen, nicht überfallen, nicht aufspringen, nicht anlegen; von seinen gesicherten Bed. ist nur die eine: Erfolg haben, glücklich seyn, vgl. Jes. 53, 10, hier anwendbar. Das צלח ist eng mit dem רכב zu verbinden: sey glücklich, fahre hin f. fahre glücklich, siegreich hin, vgl. Ew. § 539. Das רכב, von dem Könige, der zu Wagen in den Kampf zieht, auch 1 Kön. 22, 34. 35, steht wie hier absolut ohne Nennung des Wagens z. B. 2 Kön. 9, 16. Das על דבר heißt in dieser Verbindung stets wegen, und schon deshalb kann nicht daran gedacht werden, daß das על den Sitz bezeichne, welchen der König besteigt. Das אמת heißt immer Wahrheit, nie Treue. Über ענוה Demuth, dann die

aus der Demuth entspringende Sanftmuth und Lindigkeit, vgl. zu Ps. 18, 36. Das עַנְוָה־צֶדֶק kann nicht als Asynd. betrachtet werden: Sanftmuth und Gerechtigkeit. Dagegen spricht das Makkeph und die Form עַנְוָה, statt der gewöhnlicheren עֲנָוָה, nach Stiers richtiger Bemerkung eine mittlere Bildung zwischen Stat. constr. und absol. Die beiden Wörter bilden vielmehr eine Art von Nom. compos. Sanftmuth-Gerechtigkeit ist aber nicht Gerechtigkeit mit Sanftmuth gepaart, oder durch sie temperirt — ein solcher Gegensatz der Gerechtigkeit und der Sanftmuth ist dem alttestam. Sprachgebr. fremd — sondern Gerechtigkeit, die sich zuerst und hauptsächlich in der Sanftmuth äußert. Die Sanftmuth ist der Kern der Gerechtigkeit. Vgl. Zeph. 2, 3: „suchet den Herrn all' ihr Sanftmüthigen des Landes, die ihr sein Recht thut, suchet Gerechtigkeit, suchet Sanftmuth," wo die Sanftmüthigen diejenigen sind, die das Recht des Herrn thun, und wo das Streben nach Gerechtigkeit sich vor Allem in dem Streben nach Sanftmuth äußert. Das: wegen Wahrheit u. s. w. kann nicht „die Eigenschaften des Königs angeben, durch welche er den Sieg verdient," denn dann müßte das צֶדֶק dem רֹכֵב nachstehen. Vielmehr ist das: wegen u. s. w. s. v. a. für die Wahrheit, welche den Gegensatz gegen Lug und Trug bildet, vgl. Hos. 4, 1. Jes. 59, 14. 15, zum Besten der Träger derselben, zum Schutze und Heile der Wahrhaftigen, Sanftmüthigen, Gerechten, in der Hauptsache richtig Luther: der Wahrheit zu gut, und die Elenden bei Recht zu behalten. Genau parallel sind Ps. 72, 4: „richten wird er die Elenden des Volkes, helfen den Söhnen der Dürftigen, und zermalmen den Unterdrücker," vgl. V. 12 ff., Jes. 11, 4: „und er richtet in Gerechtigkeit die Geringen, schafft Recht und Billigkeit den Sanftmüthigen des Landes, und schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes, und mit dem Hauche seiner Lippen tödtet er den Bösen." — In V. 6 ist bei dem: unter dir, hin-

zuzudenken: der du mit deinen Pfeilen über sie kommst. Da also das: unter dir s. v. ist a. unter deinen Pfeilen, so hat es gar keine Schwierigkeit, beim letzten Gl. die Pfeile hinzuzudenken, und man hat keinen Grund zu so gezwungenen Erkl. wie die von De Wette (deine scharfen Pfeile — Völker sinken zu deinen Füßen — dringen ins Herz der Feinde des Königes) und von Hitzig: deine starken Pfeile, du, unter den die Völker sich beugen, stecken im Herzen der Feinde des Königes, wogegen außer dem Fehlen des Art. in שנונים, vgl. Ew. § 537, der hier noch mehr zugibt, als zugegeben werden kann (diesem Grunde könnte man noch allenfalls durch die Übers.: deine Pfeile, scharf, vgl. zu Ps. 18, 18, ausweichen) das spricht, daß ein so schleppender Satz unerträglich ist in einem Liede so raschen Ganges. Das: der Feinde des Königes, steht würdevoll für deiner Feinde. Der Gedanke des V. ist der: die Herrlichkeit des Königes, welche ihm herrliche Erfolge gewährt in den Kämpfen für Wahrheit und Gerechtigkeit, läßt ihn seine Feinde leicht besiegen. Jo. Arnd: „Daraus wir den herrlichen Trost haben, daß unser König für uns streitet, den Feinden seine Pfeile ins Herz schießt, daß sie erschrecken und zittern müssen, der Gläubi- Herz aber regiert er sanft, gelind und freundlich."

V. 7. Dein Thron, o Gott, bleibt immer und ewig, ein Scepter der Billigkeit ist das Scepter deines Reiches. Die ewige Dauer der Herrschaft im ersten Gl. und ihr innerer Charakter im zweiten stehen in der innigsten Verbindung mit einander. Sie verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung, vgl. Jes. 9, 6: „daß er (der Messias) es (sein Reich) befestige und unterstütze durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit." Das Elohim nehmen die Mess. Ausl. als Vocat., o Gott, im Einklange mit dem: o Held, im vierten V. Daß diese Erkl. die am nächsten liegende, natürlichste seyn muß, erhellt schon aus der Thatsache, daß alle alten Übers.,

denen sich auch der Br. an die Hebr. anschließt, den Vocat. ausdrücken. Die nichtmess. Ausl. behielt auch zuerst diese Auffassung bei, und behauptete, daß der Name Elohim auch Richtern, Königen u. A. beigelegt werden könne. Seit man aber das Unhaltbare dieser Behauptung eingesehen hat, vgl. dagegen z. B. Gesen. zu Jes. 9. 5, und in dem thes. 1. p. 98. Christol. S. 118 ff., hat man sich genöthigt gesehen, auf eine andere Auffassung zu denken. Man ist aber nicht im Stande gewesen, etwas grammatisch Haltbares beizubringen. Mehrere übers.: dein Gottesthron, d. h. dein dir von Gott anvertrauter Thron steht für ewig, indem sie einen durch ein Suff. unterbrochenen Stat. constr. annehmen. Die einzige Stelle, in der ein solcher Stat. constr. wirklich vorzukommen scheint, ist Levit. 26, 42, wo בריתי יעקב, mein Jakobsbund, steht f. mein Bund mit Jakob. Diese St. bietet aber, auch abgesehen davon, daß die Auslegung nicht ganz sicher ist (Ewald § 406 nimmt das י nicht als Suff., sondern als die alterthümliche äußere Bezeichnung des Stat. constr.) schon deshalb keine passende Analogie dar, weil in ihr die Verletzung der allgemeinen Regel, wonach das Suff. im Stat. constr. nur an das zweite Nom. angehängt werden kann, dadurch entschuldigt wird, daß dasselbe dort ein Nom. propr., und daher keines Suff. fähig ist, während hier das zweite Nomen appellativischen Charakter trägt, und also das Suff. erhalten kann und erhalten muß. Hoffmann behauptet zwar, das Elohim habe in uns. Ps., wie auch sonst in denen der Korachiten, die Art eines Eigennamens und stehe gradezu statt Jehovah, könne also kein Suff. annehmen; allein dagegen darf man nur einen Blick auf das אלהיך im gleich folg. V. werfen. Überhaupt steht das Elohim in den Korachitischen Ps. in keiner Weise anders, wie im ganzen übrigen A. T. Die angeblichen Analogien, die Maurer noch anführt, verschwinden sogleich bei näherer Betrachtung. In Ps. 71, 7 ist מַחְסִי עֹז nicht: meine

Zu-

Zuflucht der Stärke, sondern das עז ist dem מחסי lose angehängt, meine Zuflucht, Stärke, welche Stärke, oder stark ist. Dasselbe gilt von 2 Sam. 22, 33, vgl. Th. 1. S. 416, Ez. 16, 27. Klagel. 4, 17. — Andere erkl.: dein Thron ist Thron Gottes. So Ewald § 547, und Gesenius, der aber zwischen dieser und der ersteren Auffassung unsicher hin und herschwankt, und bald diese, bald jene vorträgt (vgl. noch thes. p. 1036), was eben kein Zeichen eines ruhigen exegetischen Gewissens ist. Man hat aber auch nicht ein einziges probehaltiges Beispiel beigebracht, wo sich im Gedanken das ebengenannte Subject im Stat. constr. zugleich als Theil des Prädicates wiederholte. Denn das קירותיו עץ (Ew.) gehört gar nicht dahin. Es ist nicht zu übersetzen: seine Wände sind Wände von Holz, sondern: seine Wände sind Holz. Nach dieser Analogie müßte man, das Elohim als Prädikat fassend, hier übers.: dein Thron ist (ganz) Gott, was keinen Sinn gibt. Nur darauf führt auch die Analogie von V. 9 (Ew.). Es heißt dort ja nicht: Myrrhen u. s. w. sind deiner Kleider, sondern sind deine Kleider, sie bestehen gleichsam ganz daraus, sind eitel Myrrhen. In Hohel. 1, 15 (Gesen.) ist zu übers.: deine Augen sind Tauben, was Tauben ihren Augen nach sind, nicht (Augen) der Tauben. So ist also die Auffassung des Elohim als Vocat. die einzige, welche sprachlich gerechtfertigt werden kann. Zur Beseitigung des von Ewald dagegen erhobenen Einwandes, das „ewig, immer" sey immer blos begleitend, nie selbst Prädicat, reicht schon allein Ps. 89, 37 hin. — Mit dem: dein Thron bleibt immer und ewig, ist zu vgl. die Grundstelle 2 Sam. 7, 13: „ich befestige den Thron seines Reiches bis in Ewigkeit," und V. 16: „beständig ist dein Haus und dein Reich in Ewigkeit vor dir, dein Thron wird fest seyn bis in Ewigkeit," und die Parallelst. von dem ganzen Davidischen Hause, dem idealen Sohne Davids, Ps. 89, 5 und 37. 38: „sein Saame wird ewig seyn, und sein Thron



is not לעולם there an accompaniment

ist wie die Sonne vor mir. Wie der Mond wird er befestigt seyn ewig," Ps. 21, 5. 18, 51. 61, 7. 8. 132, 12, und von dem Messias, in welchem der Davidische Stamm gipfeln sollte, Ps. 72, 5: „fürchten wird man dich mit der Sonne und so lange der Mond währt auf alle Geschlechter," Ps. 110, 4, und Jes. 9, 6. Aus der Vergl. dieser Grund- und Parallelst., von denen man unmöglich die unsrige losreißen kann, folgt 1. Das Unzulässige der Beziehung auf einen heidnischen oder auf einen Israelitischen König, auch in sofern der Beziehung auf ein einzelnes menschliches Individuum aus dem Judäischen Königshause, als sie zeigen, daß das „immer und ewig" im strengen Sinne genommen werden muß. 2. Daß das אלהים Vocat. ist. In der Grundst. und den Parallelst. ist die Rede von der Ewigkeit des Thrones oder der Herrschaft an sich, nicht einer bestimmten Beschaffenheit ders. — Zu dem zweiten Gl. ist die Parallelst. Jes. 11, 4 zu vergl. Das מישור, eig. Ebene, findet sich außer dort und hier, im moralischen Sinne nur noch Ps. 67, 5.

Von dem Lobe des herrlichen Königes geht der S. jetzt über zu dem Thema von der Königlichen Hochzeit, dessen Behandlung jenes Lob als Einleitung und Vorbereitung diente.

V. 8. Du liebest Gerechtigkeit und hassest Bosheit, darum hat dich gesalbt, o Gott, dein Gott, mit Freudenöl mehr als deine Genossen. Durch das: du liebest Gerechtigkeit u. s. w. schließt sich der Anfang des zweiten Theiles eng an den Schluß des ersten an, in welchem die Gerechtigkeit des Königlichen Regimentes hervorgehoben worden. Auch diese Anknüpfung, namentlich das darum, zeigt, daß der erste Theil nicht selbstständig neben dem zweiten steht, sondern ihm als Grundlage dient. Sprachlich würde der Uebers.: es hat dich gesalbt Gott, dein Gott, nichts entgegenstehen, vgl. Ps. 43, 4 u. s. w. Vergleichen wir aber V. 7, wo das Elohim im Vocat.

steht, so werden wir es auch hier so auffassen müssen, um so mehr, da das Elohim zu Anfang des zweiten Theiles in sichtbarer Absichtlichkeit dem Elohim zum Schlusse des ersten correspondirt. Durch diese bedeutsame Stellung des Elohim wird darauf hingewiesen, daß es das Ganze beherrscht. Mit Öl salbte man sich bei freudigen Anlässen, daher jemanden mit Öl salben s. ihm Freude ertheilen. Die nähere Bezeichnung des Öles als Freudenöl weist darauf hin, daß der S. unter den verschiedenen Gattungen der Salbung speciell diese im Auge hat, vgl. Jes. 61, 3, wo das Freudenöl der Trauer entgegensteht. Daß hier nicht im Allgemeinen von der Freude die Rede ist, die Gott dem Könige gewährt, sondern speciell von der Freude, die ihm aus der großen Anzahl der herrlichen Bräute erwächst, die Gott ihm zuführt, von seiner Freude „am Tage seiner Vermählung, am Tage der Freude seines Herzens," Hhl. 3, 11, zeigt der folg. V., in dessen erstem Gl. geschildert wird, wie sich die Freude des Königes äußert, im zweiten, woher sie stammt: sie kommt aus den Palästen von Elfenbein, in denen die Königstöchter. Das: vor deinen Genossen, d. h allen andern Königen, erläutert sich aus 1 Kön. 3, 11—13, wo Gott zu Salomoh: „ich gebe dir ein weises und verständiges Herz, so daß dir gleich keiner war vor dir, und keiner nach dir erstehen wird. — — Und auch Reichthum und Ehre gebe ich dir, so daß nicht ist wie du einer unter den Königen," vgl. 2 Chron. 1, 12. — Steht es fest, daß die Freude des Königes keine andere ist, als die aus dem Besitze der Bräute, so kommt die nichtmessianische Auslegung sehr ins Gedränge. Der Besitz eines zahlreichen Harems ist ein seltsamer Lohn für die Liebe der Gerechtigkeit und den Haß der Bosheit. Durchaus begründet dagegen erscheint das darum bei der Mess. Auffassung, nach der die Bräute die Völker repräsentiren, vgl. Ps. 72, 12 ff.: „denn er errettet den Elenden, welcher schreit" u. s. w. mit

V. 8—11, wo die Ausdehnung der Herrschaft des Messias über alle Völker geschildert wird.

V. 9. Myrrhen, Aloe und Kassia sind alle deine Kleider, aus Palästen von Elfenbein, daraus erfreut man dich. Die Kleider des Königs sind eitel Myrrhen u. s. w., sie duften so lieblich von den köstlichsten Wohlgerüchen, als ob sie ganz daraus beständen. Es versteht sich von selbst, daß hier von den Kleidern des Königes am Tage der Freude seines Herzens die Rede ist. Der Zusammenhang zeigt dieß unwidersprechlich, und der Besitz wohlriechender Kleider an sich war viel zu unbedeutend, um hier erwähnt werden zu können; den konnte sich jeder Reiche verschaffen. Paläste von Elfenbein, d. h. solche, deren Zimmer mit Elfenbein verziert waren, scheinen die gewöhnlichen Wohnungen der Könige und Großen gewesen zu seyn, vgl. außer 1 Kön. 22, 39, wonach Ahab einen solchen Palast bewohnte, Am. 3, 15: „es gehen zu Grunde die Häuser von Elfenbein," 6, 4, Hohesl. 7, 5: „dein Hals ist wie der Elfenbeinthurm." Man sieht aus diesen Stellen, mit welchem Rechte Hitzig in der Erwähnung der Paläste von Elfenbein einen unwiderleglichen Beweis für die Beziehung des Ps. auf Ahab finden will. Dieß erscheint um so willkührlicher, da hier nicht von einem Palaste von Elfenbein, sondern von Palästen die Rede ist. Der St. Am. 3, 15 sucht sich Hitzig durch die Bemerkung zu entledigen, Amos rede zu Bethel, und kenne Samaria vielleicht nur von Hörensagen! — Die elfenbeinernen Paläste sind hier die Wohnungen der Königstöchter, V. 10. — Da das מני in den Ps. so oft als die Präp. מן mit dem sogen. י parag. vorkommt, vgl. 44, 11. 19. 68, 32 u. s. w., Ewald § 406, so muß man es, wenn es irgend angeht, auch hier also nehmen. Man erhält einen leichten und sehr passenden Sinn, wenn man es als nachdrückliche Wiederholung des מן vor היכלי betrachtet, das eigentlich nach dem מני noch einmal hinzuzudenken:

aus elfenbeinernen Palästen, daraus erfreut man dich, s. v. a.: die Freude, von der ich geredet, vgl. V. 8, kommt dir aus keinem andern Orte u. s. w. Genau analog ist Jes. 59, 18: כעל גמלת כעל ישלם, nach den Gaben, danach wird er vergelten. Derselben gramm. Auffassung des מני folgend übersetzt Hoffmann: mehr als elfenbeinerne Paläste, ja mehr als sie erfreuen sie (die Kleider) dich. Dabei wird aber die Beziehung des: sie erfreuen dich, auf das Freudenöl in V. 8 außer Acht gelassen, den Kleidern wird eine übermäßige Bedeutung beigelegt, der ganze V. aus seinem Zusammenhange losgerissen u. s. w. Die jetzt gangbare Erkl. ist die: aus elfenbeinernen Palästen erfreuen dich Saiten, das מנים in dieser Bed. Ps. 150, 4. Dagegen aber spricht 1. Daß das Hebräische eine Pluralendung auf י gar nicht kennt. Die Beispiele, die noch nach Ewald § 359 „sicher dahin gehören" sollen, verschwinden sämmtlich bei näherer Betrachtung. Das עמי in 2 Sam. 22, 44 heißt nicht Völker, sondern mein Volk, vgl. Th. 1. S. 426. Ebenso das עמי in Klagel. 3, 14, vgl. die ann. uber. In 1 Sam. 20, 38 ist das Ktib nicht mit Ewald וחצי, sondern חצי zu punktiren, vgl. V. 36 und 37. שלישי in 2 Sam. 23, 8 ist Singular, wie רגלי, Fußgänger f. Fußvolk. Ewald selbst hatte früher, gr. Gr. S. 296 diese Endung geleugnet. 2. Gegen diese Erkl. spricht die Beziehung, in der das: sie erfreuen dich, hier auf das Freudenöl in V. 9 steht. Sie zerstört das Mittelglied zwischen dem Freudenöl und den Königstöchtern. Dann sollte man bei dieser Auffassung statt des aus Palästen, vielmehr in Palästen erwarten. Endlich, versteht man die Worte überhaupt von den musikalischen Freuden, die dem Könige zu Theil werden, so ist der Sinn ein wahrhaft kindischer. — Das שִׂמְחוּךָ nimmt man am besten unbestimmt: man erfreut dich, du wirst erfreut. Die nähere Bezeichnung derjenigen, von denen die Freude ausgeht, erfolgt

im nächsten Verse: es sind die Königstöchter, die der König aus den elfenbeinernen Palästen heimholt.

V. 10. Töchter der Könige sind unter deinen Herrlichen, es steht die Gemahlin zu deiner Rechten in Golde von Ophir. Was hier bildlich, das wird mit eigentlichen Worten z. B. in Ps. 72, 8—11 gesagt, deren Summe zum Schlusse in den Worten ausgesprochen wird: „anbeten werden ihn alle Könige, alle Heiden ihm dienen." Vgl. auch Ps. 47, 9. 10, wonach sich aller Heiden Edle zu dem Volke des Gottes Jakob sammeln. Das בִּיקָרוֹתַיִךְ, eine aramaisirende Form f. בְּיִקְרוֹתַיִךְ, vgl. Ew. § 464, mit Dag. euphon., ist nicht: unter deinen Theuren, in dem Sinne von: unter deinen Geliebten, sondern in dem Sinne von: unter deinen Herrlichen. Denn das יקר heißt nur theuer = kostbar, herrlich, vgl. bes. Prov. 3, 15. 6, 26; diese Bed. ist nach dem ganzen Zusammenhange auch in der einzigen St. beizubehalten, welche Gesenius außer der unsrigen für die Bed. geliebt anführt, Klagel. 4, 2. Auf den Begriff der Pracht und Herrlichkeit führt auch das zweite Gl.: prächtig sind alle Gemahlinnen, die prächtigste die Gemahlin ersten Ranges. Gegen die Erkl.: unter deinen Herrlichen, wendet Stier ein: „wer wären denn die übrigen noch, da eben alle genannt werden, die zur Hochzeit gelangen?" Allein das ב bezeichnet die Klasse, zu der die Bräute gehören: wenn ihrer auch nicht mehrere sind, so können doch mehrere gedacht werden. Ganz analog ist z. B. das: „der Herr ist unter meinen Helfern," in Ps. 118, 7, vgl. Ps. 54, 6. Richt. 11, 35. Mehrere erkl. nach dem Vorgange von Luther: Töchter der Könige sind in deinem Schmucke, in deinen Kostbarkeiten, in dieselben gekleidet, das יקרות in dieser Bed. wahrscheinlich Sach. 14, 6, vgl. die Christol. z. d. St. Allein es läßt sich nicht denken, daß die Königstöchter, die der König eben erst aus den Palästen von Elfenbein abholt, von ihm vor der

Vermählung erst eingekleidet werden mußten, und es ist dieß gegen jede und namentlich gegen die Orientalische Sitte. — Das שגל, von den Chaldäischen und Persischen Königinnen in Dan. 5, 2. 3 und Neh. 2, 6, ist die seltnere und ausgesuchte Bezeichnung der Gemahlin ersten Ranges, die sich eben als solche für die Poesie besonders eignet. Die einheimische Bezeichnung, גבירה, war im gewöhnlichen Gebrauche noch zur Zeit des Jeremias, vgl. Jer. 29, 2. 13, 18. Gemahlin wird hier diejenige genannt, die es eben werden sollte. Der Platz zur Rechten ist der Ehrenplatz. Diesen Platz nimmt die königliche Braut ein in dem Hause ihres Vaters, vgl. V. 11, seinem elfenbeinernen Palaste, V. 9, wohin der König nach Orientalischer Sitte, vgl. 1 Macc. 9, 37 ff., sie abzuholen gekommen ist, und wo eben der feierliche Zug angeordnet wird. Der S. hält ihr noch in V. 11—13 gleichsam die Traurede, sie ermahnend, das Haus ihres Vaters, das sie eben äußerlich verlassen sollte, auch innerlich, mit ihren Neigungen, zu verlassen, und dann beginnt der Zug in den Palast des Königes. Gold von Ophir war schon zu Davids Zeit in Jerusalem bekannt, vgl. gegen Hitzig 1 Chron. 29, 4, unter Salomoh kam es in reicher Fülle dorthin.

V. 11. Höre Tochter, und siehe und neige dein Ohr und vergiß dein Volk und deines Vaters Haus. Der S. redet nun die Braut an, von der er vorher geredet hatte. Was zunächst zu der Braut gesagt wird, gilt der Sache nach auch für die übrigen Bräute. Nach der gangbaren Auffassung soll der S. die Braut als seine Tochter anreden. So gefaßt dient diese Anrede zur Bestätigung der bildlichen Auffassung des Ps. Hoffmann zwar meint, wenn bei der eigentlichen, so sey auch bei der bildlichen Auffassung diese Anrede unschicklich. Allein er übersieht, daß bei einem idealen Verhältnisse eine der Natur der Sache entsprechende Bezeichnung voll-

kommen schicklich seyn kann, die durch die für die Verhältnisse der gemeinen Wirklichkeit bestehenden Gesetze als unschicklich ausgeschlossen wird. Man kann aber auch füglich annehmen, daß das Tochter hier steht für Königstochter, oder daß der S. die Königliche Tochter so anredet, weil sie jetzt aus dem Verhältnisse der Tochter in das der Gemahlin übergehen soll. Dafür spricht das: „Königstöchter" in V. 10, das: „die Königstochter" in V. 15, und besonders das: „das Haus deines Vaters." Das, was die Tochter hören, sehen (das ראה auch von geistigem Sehen) und dem sie ihr Ohr zuneigen soll, ist die Ermahnung des Sängers, jedoch, wie das ו vor שכחי zeigt, zunächst diese nur im Allgemeinen: höre, was ich sagen werde, und vergiß. Die gehäuften Aufforderungen zur Aufmerksamkeit weisen darauf hin, daß der S. Wichtiges und Schweres von der Königin zu verlangen hat. Salomohs Weiber hatten der auch ihnen gestellten Anforderung, ihr Volk und ihres Vaters Haus zu vergessen, schlecht entsprochen, von ihnen heißt es in 1 Kön. 11, 4: „und es geschah, da Salomoh alt war, da neigten seine Weiber sein Herz zu andern Göttern." — Das: vergiß, u. s. w. steht in einer bedeutungsvollen Beziehung auf Gen. 12, 1, wo Gott zu Abraham: „gehe aus deinem Lande und aus deiner Heimath, und aus dem Hause deines Vaters." Dieselbe Aufforderung, die damals an den Stammvater, ergeht von neuem an das Volk. Berleb. B.: „Könnten wir nur über diese Ecke hinwegsegeln, so würden wir die Stadt Gottes geschwind ins Gesicht bekommen." Daneben findet vielleicht eine Beziehung statt auf Gen. 2, 24.

V. 12. Und mache, daß der König Lust an deiner Schönheit habe, denn er ist dein Herr, und sollst ihn anbeten. Mehrere erkl.: und so wird der König verlangen, A.: verlangt er doch. Allein bei dieser Erkl. geschieht weder dem fut. apoc., noch dem denn sein Recht. Man muß viel-

mehr erkl.: der König sehne sich nach deiner Schönheit, veranlasse ihn, daß er dieses thut, indem du dein Volk und deines Vaters Haus vergissest, lege ihm kein Hinderniß dadurch in den Weg, daß du diese unerläßliche Bedingung seiner Liebe zu dir nicht erfüllest. Das denn u. s. w. weist hin auf den Verpflichtungsgrund zu dem bezeichneten Verhalten. Sie muß ihrem Herrn unbedingt zu Gefallen leben, der das Vergessen ihres Volkes und ihres Vaterhauses von ihr verlangt. Zu dem: denn er ist dein Herr, vgl. Gen. 3, 16. 18, 12. 1 Petr. 3, 5. 6, zu dem: und bete ihn an, 1 Sam. 25, 41. 1 Kön. 1, 16. 31.

V. 13. So wird die Tochter Tyrus mit Gaben dich anflehen, die Reichen im Volke. Luther: „Hält dich dein Bräutigam in Ehren, so mußt du wohl vor aller Welt in Ehren gehen, denn er ist wohl so mächtig.“ Das „die Tochter Tyrus“ für: die Stadt Tyrus, in seiner unverkennbaren Beziehung auf die Tochter in V. 11, enthält einen Fingerzeig des S., daß unter der letzteren eine ideelle Person, eine Personification zu verstehen ist. Daß man nicht erkl. müsse: die Tochter von Tyrus, sondern: die Tochter Tyrus, erhellt aus dem, was wir schon zu Ps. 9, 15 bemerkten. Zu vergl. ist bes. das: die Jungfrau Tochter Sidon, Jes. 23, 12. Die Constr. des בת mit dem Plur. hat als eine solche ad sensum gar keine Schwierigkeit. Das Verb. חלה heißt immer schwach, krank seyn, in Pi. außer der hier vork. Redensart: schwach, krank machen, in Pü. matt, krank gemacht seyn. So kann also das חלה פנים nur heißen, das Angesicht schwach machen, erweichen, so flehentlich bitten, daß der Andere das Erbetene nicht abschlagen und sich nicht hart bezeigen kann. Die sprachlich unbegründete Erkl. von Gesen. u. A.: das Angesicht streicheln, hat auch das gegen sich, daß die Redensart gewöhnlich von Jehovah vorkommt. Gegenstand der flehentlichen Bitte ist die Aufnahme in die Gemeinschaft des Volkes Gottes, vgl. Jes. 44, 5.

Ps. 47, 10. Daß Tyrus sich mit flehentlicher Bitte und Geschenken um die Gunst der Königin bewirbt, und sie zur Erfüllung ihres Verlangens geneigt zu machen sucht, ist unerklärlich bei der buchstäblichen Auffassung. Die stolze Inselstadt stand nie in einem Verhältnisse der Abhängigkeit zu Israel, hielt es immer für unter ihrer Würde, sich demüthig um seine Gunst zu bewerben, Israels Könige und Königinnen hatten nichts, dessen Gewährung Tyrus bei ihnen mit flehentlicher Bitte hätte suchen können. Auch sieht man bei dieser Auffassung nicht ein, wie die demüthigen Bewerbungen von der Herzensstellung der Königin zum Könige abhängig gemacht werden können. Dagegen bei der bildlichen Auffassung schwindet jede Schwierigkeit. Nur wenn die Gemeinde Gottes wirklich die Stellung der Gemeinde Gottes einnimmt, kann die Bitte um Aufnahme in ihre Gemeinschaft an sie gerichtet werden. Die Kirche übt genau in demselben Maaße anziehende Kraft nach außen aus, in dem sie innerlich mit dem Herrn verbunden ist. Ihre Hingabe an den Herrn bildet die Grundlage der Hingabe der Heiden an sie. Auch nach andern Stellen wird in der Messianischen Zeit die Gemeinde Gottes Gegenstand der Sehnsucht, wie überhaupt der ganzen Heidenwelt, die ihr ihre Reichthümer zuführt, vgl. Ps. 72, 10. Jes. 60, 6 ff. Hagg. 2, 7. 8, so namentlich des stolzen Tyrus werden; in dem ebenfalls Korachitischen Ps. 87 wird in V. 4 neben andern mächtigen Völkern auch Tyrus als zur Aufnahme in das Reich Gottes bestimmt genannt, und nach Jes. 23, 18 wird der Erwerb von Tyrus einst heilig dem Herrn werden. — Das עשירי עם, als Apposition zu בת צר, nicht die Reichen der Völker, sondern des Volkes, oder unter dem Volke, s. v. a. die reichsten Leute, vgl. Ew. §. 501. 2, weist darauf hin, weshalb grade die Gunstbewerbungen von Tyrus der Königin verheißen werden, daß diese nur als die reichste Stadt der alten Welt, vgl. in Bezug auf den Reichthum von

Tyrus Jes. C. 23. Ez. C. 27, aus der Masse der übrigen Heidenvölker hervorgehoben wird, deren Huldigung in und mit der ihrigen der Königin verheißen wird. — Ganz von der gegebenen Erkl. des V. abweichend ist die von Hitzig: und, o Tochter von Tyrus, mit Geschenken schmeicheln dir die Reichen des Volkes. Dagegen ist schon von Andern eingewendet worden: es sey große Härte bei der vorgesetzten Copula das בת צר als Vocat. zu fassen, der Königin (Jesabel) werde so am ungeschicktesten Orte ihre viel reichere Heimath mit besonderem Nachdrucke in Erinnerung gebracht, בת צר sey eine zu herrschende Bez. der Stadt selbst, als daß an eine Tyrische Prinzessin gedacht werden könne. Wir fügen hinzu, daß die bei dieser Erkl. vorausgesetzte Beziehung auf die Vermählung Ahabs und der Jesabel schon den Namen der Korachiten in der Überschrift gegen sich hat, da diese zu dem Zehnstämmereiche in gar keiner Beziehung standen, und daß in einem Verse, in dem von reichen Gaben und von reichen Leuten die Rede ist, diejenige Erkl. das Vorurtheil der Richtigkeit für sich hat, nach der die Darbringer der reichen Gaben, und die reichen Leute die Tyrier sind, deren Reichthum sprüchwörtlich; endlich daß für die gegebene Erkl. die schon angeführten Parallelst. sprechen. Hienach wird man jene Erkl. von Hitzig wohl als völlig vernichtet betrachten müssen.

Nachdem der S. seine Anrede vollendet hat, die in dem Herzen der Braut vollen Anklang gefunden, folgt der Zug aus dem Vaterhause der Braut in den Palast des Königes.

V. 14. Ganz Pracht ist die Königstochter im Inneren, von Goldwirkerei ihr Gewand. Das פנימה heißt immer innenwärts, nach Innen zu, im Inneren, vgl. Lev. 10, 18. 1 Kön. 6, 18. 2 Kön. 7, 11, nie hinein (Ew.), nie auch in anderem als localen Sinne (gegen Kohlbrügge und Stier, welche meinen, die Herrlichkeit der Königin werde dadurch als

eine verborgene, geistliche bezeichnet). Es kann nur heißen: im Inneren des Palastes, wo der König zu ihrer Rechten steht, V. 10, parallel dem: aus Palästen von Elfenbein, in V. 9, und den Gegensatz bildend gegen das: sie wird dem Könige gebracht, in V. 15, sie kommen in den Palast des Königes, V. 16.

V. 15. In buntgewirkten Kleidern wird sie zum Könige geführt, Jungfrauen hinter ihr, ihre Gefährtinnen, werden dir gebracht. Das ל in לרקמות bezeichnet die Gattung, der die Kleider der Königin angehören, zu bunten, also daß sie zu den bunten gehören. Etwas anders Ew. § 520. Da die Kleidung schon im vor. V. beschrieben worden, so wollen Mehrere erkl.: auf bunten Decken, oder Teppichen, mit Verweisung auf Matth. 21, 8, und was die Ausl., z. B. Kuenöhl, zu d. St. gesammelt haben. Indessen der Anfang uns. V. kann sehr füglich Wiederaufnahme des Schlusses des vor. seyn, dem Zwecke dienend hervorzuheben, daß die Pracht der Königin eine hochzeitliche ist. Der Anzug des Königes war in V. 9 bei Gelegenheit seines Kommens zur Braut beschrieben worden, der Anzug der Königin wird hier beschrieben bei Gelegenheit ihres Kommens zum Könige. Da der König die Braut abholt, vgl. V. 10, so kann das: sie wird zum Könige geführt, nur so viel seyn als: sie wird in den Palast des Königes geführt, vgl. V. 16. Das: hinter ihr, weist auf den Vorrang der Braut vor den Bräuten hin, das „ihre Gefährtinnen" auf die wesentliche Gleichheit, so daß sie also, wie auch im N. T., als die Erste unter den Gleichen erscheint.

V. 16. Sie werden geleitet in Freude und Jubel, sie kommen in den Palast des Königes.

Es folgt nun in V. 17 und 18 die Schlußanrede an den König.

V. 17. Anstatt deiner Väter werden deine Söhne seyn, du wirst sie zu Fürsten setzen auf der ganzen

Erde. Unser V. ruht auf der Sitte, den Wunsch einer zahlreichen und mächtigen Nachkommenschaft über das Brautpaar auszusprechen, vgl. Gen. 24, 60. Ruth 4, 11. 12. Was in gewöhnlichen Verhältnissen nur als Wunsch auftreten kann, das gestaltet sich hier als Weissagung. Der Sinn des ersten Gl.: deine herrlichen Vorfahren, David, Salomoh und ihre Nachfolger, werden verdunkelt werden durch deine noch herrlicheren Söhne, und vor ihnen in den Hintergrund zurücktreten, vgl. Jes. 60, 17. Von welcher Art diese Söhne seyn werden, geht aus der Natur der Verbindung hervor, aus der sie erzeugt werden: es sind geistliche Söhne. In dem zweiten Gl. scheinen der Darstellung die Verhältnisse zur Zeit des S. zu Grunde zu liegen. Salomoh hatte nach 1 Kön. 4, 7 sein Land in zwölf Statthalterschaften eingetheilt, und nach 2 Sam. 8, 18 setzte David seine Söhne zu Unterregenten ein. Eine ähnliche Einrichtung traf Rehabeam, 2 Chron. 11, 23. Wie die Väter des Königes mit ihrem beschränkten Erbe, so wird der König mit der ganzen Erde verfahren. Der nackte Gedanke wird in dem: anbeten werden ihn alle Könige, in Ps. 72, 11 ausgesprochen. — Um der Mess. Auffassung zu entgehen, will zuletzt noch wieder Hoffmann das בכל הארץ erkl.: im ganzen Lande. „Der Dichter hat nichts weiter im Sinne, als daß der König Söhne genug haben wird, um überall im Lande, wo er höhere Beamte braucht, nur sie einsetzen zu können.“ Schon De Wette bezeichnet diese Erkl. als prosaisch, und wirklich würde der Schluß einen seltsamen Contrast gegen den ganzen erhabenen Inhalt des Ps. bilden, so seltsam, daß man diese Erkl. besser wohl noch possierlich nennen wird. Die Beziehung auf die herrlichen Siegeszüge des Königes V. 4—6 wird dabei ganz außer Augen gelassen, ebenso auch V. 13, wonach Tyrus in dem Verhältnisse der Unterordnung zu dem Könige steht, V. 18, wonach die Völker ihn preisen. Es wird also nur die

Wahl bleiben zwischen der Mess. Erkl., und der De Wetteschen „hyperbolischen Schmeichelei."

V. 18. Ich will verkünden deinen Namen unter allen Geschlechtern, darum werden Völker dich loben immer und ewig. Das: ich will verkünden, spricht der S. nicht als Individuum, sondern als Repräsentant der Evangelisten. Er macht ferner das Lob nicht, sondern er verkündet nur den Namen des Herrn, seine herrlichen Eigenschaften. Aus diesen Bemerkungen und nur aus ihnen, erklärt sich das darum.

---

## Psalm 46.

Der Psalm „ist ein schöner Trostpsalm, darin Gottes Wunderthat gepriesen wird, wie er sein kleines Häuflein der Gläubigen schützt und erhält in so großen Kriegsnöthen und Verfolgungen, da sich's läßt ansehen, als wollte die Welt untergehen," J. Arnd. Das Thema, die Sicherheit des Reiches Gottes inmitten der Stürme, welche die Welt bewegen, wird in drei Strophen durchgeführt, die durch das dreifache Selah auch äußerlich abgegränzt sind, V. 2—4. 5—8. 9—12. Der zu Anfang ausgesprochene Grundgedanke: Gott ist uns Zuflucht und Stärke, kehrt zu Ende der zweiten und der dritten Strophe, und somit des Ganzen, nur in etwas anderer Form wieder, so daß der Schluß zum Anfange zurückkehrt. Aus der letzten Str.: „kommt, schaut die Thaten des Herrn, der auf Erden Zerstörung anrichtet," erhellt, daß dem S. der Grundgedanke des Ps. durch eine besondere historische Veranlassung lebendig wurde, die er in der dritten Strophe ausdrücklich berührt, nachdem er sich in den beiden ersten allein an die ewige Idee gehalten, aus ihrer einzelnen Verwirklichung zu ihr emporsteigend.

Der historische Ausgangspunkt des Ps. kann mit Sicherheit

bestimmt werden. Er wurde hervorgerufen durch eine Katastrophe, die im Reiche Judah erfolgte, vgl. das: kommt, schauet die Thaten des Herrn, in V. 9, und zunächst Judahs Errettung zum Zwecke hat. Sonst würde das Besondere in der letzten Strophe dem Allgemeinen in den beiden ersten nicht zur Grundlage dienen, namentlich das: „Gott hilft ihr beim Anbruch des Morgens" nicht begreiflich seyn, was eine harte Bedrängung Judahs voraussetzt. Auch erscheint das: lasset ab und erkennet, daß ich Gott bin, in V. 11 nur dann als motivirt, wenn die auf Erden angerichtete Zerstörung, V. 9, und die Schwichtigung der Kriege, V. 10, für Alle erkennbar im Dienste des Heiles Israels erfolgte; denn nur dann war die Thatsache eine Abmahnung für die Heiden vom Kampfe gegen Israel, ein kräftiger Erweis der Gottheit seines Gottes. Ebenso erscheint nur dann V. 12 als motivirt. Zugleich aber war diese Katastrophe von welthistorischer Bedeutung, die Vernichtung der Macht eines Welteroberers: mit Judah ist zugleich der ganze Erdkreis, so weit er von Palästina aus überschaut werden konnte, errettet, V. 10, und der Herr hat sich durch diese Thatsache auf der ganzen Erde verherrlicht, V. 11. Durch die Aufstellung dieser Merkmale sind Hypothesen, wie die von De Wette, der Ps. beziehe sich auf auswärtige Kriege, welche Gott geschwichtigt, und von Hitzig, er gehe auf die plötzliche Verscheuchung der Syrer und Ephrgimiten vom Judäischen Boden, völlig beseitigt. Es findet sich in der ganzen Isr. Geschichte nur ein einziges Ereigniß, an das auch nur gedacht werden kann, die Vernichtung von Sanheribs Heere vor den Thoren von Jerusalem, Jes. 37, 36. Dieß ganze Capitel und das 36ste sind nachzulesen, wenn man zum vollen Verständniß und Genuß des Ps. gelangen will. Seit dem Auszug aus Ägypten war keine Veranlassung geeigneter, den Grundgedanken des Ps. lebendig zu machen, als grade diese. Die ganze Weltmacht, die

sich damals in Assyrien, dem mächtigsten aller Reiche, bis dahin unwiderstehlich in seinen Eroberungszügen, concentrirte, wie früher in Ägypten, brach sich an Jerusalem. Auf das: „nicht täusche euch Hiskias, indem er spricht: der Herr wird uns erretten. Haben wohl errettet die Götter der Heiden ihre Länder von dem Könige von Assur," des Assyrers wurde damals eine ebenso nachdrückliche Antwort gegeben, wie einst auf das: „wer ist Jehovah," Pharaos. Als Alles schon verloren zu seyn schien, wurde die heilige Stadt ohne alles Zuthun ihrer schwachen Bewohner, ohne daß die Hauptfeinde der Assyrer, die Ägypter, sie in ihrer Unternehmung störten, durch eine Wirkung der göttlichen Allmacht errettet. Damals, als das wahrhaft Hohe als hoch auch in die Erscheinung trat, als der Weltmacht der blendende Glanz genommen worden, war es an der Zeit, den Trägern ders. zuzurufen, wie in V. 11 geschieht: „laßt ab und erkennet, daß ich Gott bin." Auch im Ausdrucke finden sich Berührungen mit dem, was in jener Zeit gesprochen und geschrieben wurde. Das Immanuel, was Jesaias in C. 8, 10 der tobenden Heidenwelt zuruft, die sich wider das Volk Gottes erhebt, bildet hier den Grundton, vgl. V. 8 und V. 11. Wie Hiskias in Jes. 37, 20 Gott bittet: „und jetzt, Herr, unser Gott, errette uns aus seiner Hand, damit erkennen alle Reiche der Erde, daß du allein der Herr," so ruft hier der S., nachdem das Erbetene gewährt worden, den Heiden zu: „erkennet, daß ich Gott bin, erhaben unter den Heiden, erhaben auf Erden." Auch das ist vielleicht nicht aus der Acht zu lassen, daß hier nur die Rede von der Stadt Gottes ist, vgl. V. 5. 6. — Um diese handelte es sich in jener Zeit. Alle übrigen festen Plätze hatte Sanherib bereits weggenommen, Jes. 36, 1, und Jerusalem allein war noch übrig geblieben, wie eine Nachthütte im Gurkenfelde. — Übrigens versteht es sich von selbst, daß der Inhalt des Ps., auf dem Luther's Eine feste Burg ist unser

Gott

Gott ruht, kein blos alttestamentlicher ist. Es gibt nur eine Gemeinde Gottes durch alle Jahrtausende und dieser gehört er an. Wenn Christus seine Kirche schützt, so mag die Hölle wüthen, das ist nur die neueste Form für das gemeinschaftliche Grundwesen.

Nach dem Vorgange von Venema hat Hitzig die Abfassung des Ps. von Jesajas behauptet, sich darauf berufend, er biete mit den Weissagungen des Jes. aus der Assyr. Zeit mehreres Verwandte dar. Allein dessen könnte noch weit mehr seyn, als wirklich vorhanden ist (nur das Immanuel ist von einiger Bedeutung), ohne daß irgend dadurch die Bedeutung der Überschrift aufgewogen würde, welche ausdrücklich gegen diese Hypothese zeugt. Eine gewisse Abhängigkeit des heiligen Sängers von dem Propheten, eine directe oder indirecte, ist von vornherein wahrscheinlich.

Zählen wir die Überschrift mit hinzu, so vollendet sich der Ps. in der Zwölfzahl, die, wie bei der Anordnung des Lagers in der Wüste, durch die Drei und Vier getheilt wird: drei Strophen, jede von vier Versen.

In der Überschrift: „dem Sangmeister, von den Söhnen Korahs, nach Jungfrauen Weise, ein Gesang," ist das על עלמות nach 1 Chron. 15, 20 wohl ohne Zweifel als Bezeichnung der Tonart zu nehmen, Gousset: vox clara et acuta, quasi virginum. Solche musikalische Bezeichnungen kommen in den Überschriften nur sehr selten vor, vgl. Ps. 6. 4. 8.

---

V. 2. Gott ist uns Zuflucht und Stärke, Hülfe in Nöthen wird er erfunden gar sehr. V. 3. Darum fürchten wir uns nicht, wenn die Erde gewandelt wird, und Berge wanken im Herzen der Meere, V. 4. toben, schäumen seine Wasser, Berge erbeben durch seinen Hochmuth. Die Gemeinde des Herrn ist durch seinen Schutz

sicher, inmitten der stürmischen Bewegungen, durch welche in der Welt das Herrlichste dem Untergange übergeben wird. Sachlich parallel ist, was Hiskias nach 2 Chron. 32, 7. 8 zu den Kriegsobersten spricht: „seyd muthig und seyd stark, fürchtet euch nicht und erbebet nicht vor dem Könige von Assur, und vor all dem Haufen, der mit ihm ist, denn mit uns ist ein Größerer, denn mit ihm. Mit ihm ist Fleischesarm, und mit uns ist der Herr unser Gott, uns zu helfen, und zu streiten unseren Streit.“ Das נמצא nicht: er ward, sondern er wird uns erfunden, er zeigt oder bewährt sich uns, vergl. über den Gebrauch des Präter. Ew. § 262. Calvin bemerkt, V. 2 gehe nicht auf alle Personen, sondern auf alle Zeiten, der S. lehre, wie Gott sich gegen die Seinen zu betragen pflege, stelle Gottes erwähltes Volk in Gegensatz gegen die profane Welt, welche eines solchen Schutzes entbehrend sich selbst überlassen ist. — In V. 3 heißt das המיר nicht sich wandeln, noch viel weniger beben, sondern es steht in seiner gewöhnlichen Bed. wandeln. Der Infin. steht imperson., wie in Ps. 42, 4. Ez. 23, 44. Hi. 20, 4. Ex. 9, 16: wenn man wandelt, f. wenn gewandelt wird. Dieser Gebrauch des Infin. lag hier um so näher, da das מור nur in dieser Conjug. gebräuchlich ist. Die Verwandlung der Erde, die hier nach V. 7 als Sitz der irdischen Reiche in Betracht kommt, bezeichnet große Revolutionen, durch welche ihre Gestalt verändert wird, das oberste zu unterst gekehrt. Urheber der Wandelung sind nach dem „durch seinen Hochmuth“ in V. 4, und dem „es toben die Völker“ in V. 7, zunächst eroberungssüchtige Völker, die letzte und höchste Ursache aber ist nach dem: „er läßt seine Stimme ertönen, so zerfließet die Erde,“ der Herr, vgl. Hagg. 2, 21. 22: „sprich zu Serubabel, dem Fürsten von Judah: ich erschüttere den Himmel und die Erde und kehre um den Thron der Reiche und vernichte die Stärke der Königthümer der Heiden.“ Eine solche Wandelung der Erde

hatte in der jüngsten Vergangenheit stattgefunden, da Assur, die Ruthe des Zornes des Herrn und der Stecken seines Grimmes, „die Länder anders getheilet, und ihr Einkommen geraubet, und wie ein Mächtiger die Einwohner zu Boden geworfen," Jes. 10, 13. — Daß die Meere und die Berge bildlich zu nehmen sind, zeigt schon der Ausdruck — die natürlichen Berge sind nicht im Herzen, d. h. im Innersten, der Meere; die Erkl.: und die Berge mitten ins Meer sänken, ist sprachlich unzulässig: denn מוּט heißt nur wanken, und muß schon wegen V. 6 und 7 in seiner gewöhnlichen Bed. genommen werden —, zeigt ferner V. 4, dessen sich auf das Meer beziehende Suff. außerdem gar nicht zu erklären sind, der Gegensatz des stillen Flusses gegen das tobende Meer in V. 5, und das: es toben Völker, wanken Königreiche, wodurch in V. 7 das: es wanken Berge im Herzen der Meere, erklärt wird. Was nun unter den Bergen zu verstehen sey, kann keinem Zweifel unterworfen seyn. Sie sind bildliche Bezeichnung der Reiche, vgl. zu Ps. 30, 8, Apoc. 8, 8, und Jes. 37, 24, wo der König von Assur: „ich ersteige die Höhe der Berge, die Enden des Libanon," vgl. die Aufzählung der eroberten Reiche = der erstiegenen Berge, in V. 11—13. 10, 9. Meere und überfluthende Ströme sind nicht selten Bild feindlicher Völkermassen, die sich erobernd über den Erdkreis ergießen, vgl. Jes. 17, 12. 8, 7. 8. Jerem. 47, 2. 46, 7. Diese Bed. aber kann das Bild hier nicht haben. Denn hier sind die Berge, die eroberten Reiche, im Herzen der Meere. Hier ist vielmehr das Meer Symbol der Welt, der Völkermasse überhaupt, die durch ihr Princip, den Hochmuth, die Selbstsucht, in beständiger Unruhe erhalten wird, vgl. Jes. 57, 20: „die Gottlosen sind wie ein erregtes Meer." Die ächten Parallelst. sind hier Jes. 27, 1, wonach Babylon ein Ungeheuer im Meere, Dan. 7, 2. 3: „die vier Winde stürmten wider einander auf dem großen Meere. Und vier große Thiere

stiegen herauf aus dem Meere," Apoc. 8, 8, und 17, 15, wo in Erklärung des Symbols der Hure, die auf vielen Wassern sitzet, d. h. vielen Völkern gebietet, gesagt wird: „die Wasser, die du sahest, da die Hure sitzet, sind Völker und Haufen und Nationen und Zungen." Die Berge im Herzen der Meere bezeichnen die mächtigsten Reiche der Welt. — Die Suff. in V. 4 sind auf das Meer zu beziehen, das nur der Form nach Plur., vgl. Ew. § 569. In Bezug auf den Übergang des Infin. mit ב in das Verb. fin. vgl. Ew. § 621. Das Meer ist in beständiger Unruhe begriffen. Seinem Toben vermögen selbst Berge nicht zu widerstehen. Aber die Stadt Gottes darf sich nicht fürchten. Das גאוה steht hier in seiner gewöhnlichen Bed. Stolz, Hochmuth, vgl. das גְּאוּת הַיָּם Ps. 89, 10. Das Toben des Meeres wird hier um so passender als Hochmuth bezeichnet, da hier von dem geistlichen Meere, der Welt, die Rede ist, welches durch den Hochmuth in beständiger Unruhe erhalten wird, vgl. die Schilderung des Hochmuthes des Königes von Assur in Jes. 10, 12 ff.

V. 5. Der Strom — seine Bäche erfreuen die Stadt Gottes, heilig durch des Höchsten Wohnungen. V. 6. Gott ist in ihrer Mitte, darum wird sie nicht wanken, Gott hilft ihr bei des Morgens Anbruch. V. 7. Es toben Völker, es wanken Reiche, er läßt seine Stimme ertönen, so zerfließet die Erde: V. 8. der Herr, der Heerschaaren ist mit uns, unsere feste Burg der Gott Jakobs. Selah. Dem tobenden und verderbenden Meere steht der ruhige und sanftfließende, erfreuende und erquickende Fluß entgegen. Der Gegensatz gegen das bildlich gebrauchte Meer, und die Thatsache, daß Jerusalem keinen Fluß besitzt (vergeblich will die schlecht historisirende Ausl. hier stets von neuem an den Bach Siloah denken, der höchstens als Ausgangspunkt für das Bild in Betracht kommt, vgl. Jes.

C. 8, 6) zeigen, daß hier von einem geistlichen Flusse die Rede ist. Auf Grund von Gen. 2, 10, vgl. zu Ps. 36, 9, erscheinen in einer Reihe von St., Ps. 36, 9. Jo. 4, 18. Ez. 47. Sach. 14, 8. Apoc. 22, 1: „und er zeigte mir einen reinen Fluß lebendigen Wassers, hervorgehend aus dem Throne Gottes und des Lammes," die Segnungen des Reiches Gottes, seine Reichsgnaden, unter dem Bilde eines Flusses. Das נהר, der Nomin. absol. Der S. schickt das Ganze voraus, weil dieß einen passenden Gegensatz gegen das Meer bildet. Er erwähnt die einzelnen Bäche, um auf die mannigfachen Weisen aufmerksam zu machen, auf welche der Herr seine Gnade der Gemeinde zufließen läßt. Bei Sach. in C. 4 deutet ähnlich die Menge der Röhren des Leuchters, sieben für jede der sieben Lampen, hin auf die Mannigfaltigkeit der Wege, auf denen die Gnade Gottes seiner Gemeinde zufließt, und auf die Reichlichkeit ders., vgl. Christol. 2. S. 57. Hier wird der Reichsgnaden zunächst gedacht in Bezug auf die Gefahren, denen die Stadt Gottes von Seiten der eroberungssüchtigen Welt ausgesetzt ist, doch ohne daß man darauf ihr Gebiet beschränken dürfte. Die Wohnungen Gottes sind nach dem stehenden Sprachgebrauche der Tempel. Das Heilige der Wohnungen des Höchsten aber kann als Appositon zu der Stadt Gottes, und nach dem folg. V. nur die heilige Stadt seyn. Man muß entweder erkl.: der Ort, welcher heilig ist durch die Wohnungen des Höchsten, oder der heilige Ort, da die Wohnungen des Höchsten sind, vgl. Ew. § 503. Das קדוש, das Heilige = der heilige Ort (vgl. Ex. 29, 31. Lev. 6, 9. 19) auch Ps. 65, 5 und vielleicht Jes. 57, 15. Calvin: „Vortrefflich erscheint auf den ersten Anblick der Ausspruch des Horatius von dem gerechten Manne: si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Aber weil ein solcher, wie er ihn hier dichtet, niemals gefunden worden, so thut er nichts als scherzen. Diese Seelengröße dagegen gründet sich

allein auf den Schutz Gottes, und die Verheißungen, die er den Seinen ertheilt hat, und besiegt auf diese Weise leicht den Schrecken, welcher allen Creaturen den Untergang droht." — Glücklich diejenigen, welche aus dem Gebiete des Meeres in das Gebiet des Flusses übergegangen sind! — Das: Gott ist in ihrer Mitte, in V. 6, gilt noch unendlich mehr, wie von der Gemeinde des A. B., von der des N. B., bei der Gott in der realsten Weise in Christo gegenwärtig ist. Das לִפְנוֹת בֹּקֶר wörtl.: um das sich wenden des Morgens, vgl. über das ל bei Zeitbestimmungen Ew. § 520, das פנה hier sich wenden, um zu kommen. Daß man nicht mit Hitzig erklären darf: so oft der Morgen anbricht, vielmehr erklären muß: sobald der Morgen anbricht, zeigt die Grundst. Ex. 14, 27: „und Moses streckte seine Hand aus über das Meer und es kehrte zurück das Meer beim Anbruch des Morgens," vgl. Richt. 19, 26, und die Realparallelen Ps. 30, 6: „am Abend kehrt Weinen ein und am Morgen Jubel," Ps. 49, 15. 143, 8. Die Noth darf bei dem Volke des Herrn gleichsam nur ein Nachtquartier halten. Sobald der Morgen anbricht, vertreibt sie der Herr aus ihrer Herberge und sendet einen andern bleibenden Gast, das Heil. Es findet wahrscheinlich eine Anspielung statt auf den Untergang der Assyrer. Damals lag wirklich nur eine Nacht zwischen der höchsten Steigerung der Noth und der vollendeten Errettung, vgl. Jes. 17, 14: „zur Zeit des Abends, siehe da ist Schrecken, ehe der Morgen kommt, ist er nicht mehr," 37, 36: „und sie standen auf am Morgen, und siehe da sie alle waren todte Leichname." — V. 7 und 8 bilden einen Gegensatz. V. 7 schildert die Auflösung der Welt, V. 8 die Sicherheit des Reiches Gottes. Die ganze Erde ist in Aufruhr und Auflösung, Völker toben, Reiche wanken, aber derselbe Gott, der über sie ein geistiges Erdbeben verhängt, ist seines Volkes Schutz und Hülfe, so daß es inmitten der allgemeinen Zerstörung fest und

sicher steht. Daß die Präter. המו und מטו im Sinne des Präs. stehen, vgl. Ew. § 262, zeigt das Fut. תמוג, und der ganze Zusammenhang, in dem nicht von einem einzelnen Ereigniß die Rede ist, sondern von dem, was beständig geschieht. Zu dem: es toben Völker, vgl. Jes. 17, 12: „horch, ein Toben vieler Völker, wie das Toben des Meeres toben sie," Jerem. 5, 22. In der zweiten Hälfte von V. 7 soll nach der gangbaren Ausl. die Beschwichtigung des Völkeraufruhrs ausgedrückt seyn, De Wette: „Jehovah gebietet Ruhe und man gehorcht," Tholuck: „läßt der Gott Jakobs seine Stimme erschallen, wie stark auch Völker toben mögen, sie müssen verstummen." Allein diese Ausl. ist durchaus unzulässig. Das מוג heißt nicht zagen (De Wette), nicht verstummen, sondern zerfließen, und das Zerfließen der Erde bezeichnet sonst überall die auflösende Wirkung der göttlichen Gerichte, vgl. Ps. 75, 4: „es zerfließet die Erde mit allen ihren Bewohnern," Am. 9, 5. Unmittelbar vorher geht nicht das: es toben, sondern das: es wanken, die Stimme kann also nicht eine beruhigende, sondern nur eine schreckende, auflösende, verderbende seyn. Der ganze V. ist vielmehr parallel V. 3 und 4, und der Gegensatz ist nicht schon in ihm, sondern erst in V. 8 enthalten. Es wird in seinem zweiten Theile darauf hingewiesen, daß die letzte Ursache des Tobens der Völker, wie des Wankens der Reiche, der Herr sey, und damit der Boden bereitet für die Aufnahme des Saamens der Verheißung in V. 8. Läßt der Herr die Völker toben, so darf sein Volk nicht vor ihnen erschrecken, so steht es unbedingt fest, daß er ihm helfen kann. Man vgl. übrigens Hagg. 2, 21. 22. Das נתן בקולו, eig.: er gibt mit seiner Stimme, erklärt sich daraus, daß das geben nach dem Zusammenhange s. v. ist a. einen Schall geben, edere sonum. Ebenso Ps. 68, 34. — Die Namen Gottes in V. 8 bezeichnen zugleich seine Allmacht und sein Verhältniß zum Bundesvolke. Calvin: „Damit unser

Glaube fest in Gott ruhe, muß dieß beides zugleich betrachtet werden, nämlich die unendliche Kraft, mit der er zur Unterjochung der ganzen Welt versehen ist, dann seine väterliche Liebe, die er in seinem Worte geoffenbart hat." Zu dem Selah die Berleb. B.: „Fasse dieß abermal fein tief zu Herzen in der Stille, daß es recht wurzele." — Jo. Arnd: „Um der Sünden willen der Leute werden die Königreiche verändert, wie die Erfahrung lehret, also sind vergangen die mächtigen Reiche der Welt, die vier Kaiserthümer, und hat Christus gleichwohl sein Wort und Reich erhalten."

Das Lied wendet sich jetzt in der letzten Str. von der unbedingten Zuversicht auf Gottes Schutz und Hülfe zu dem Ereigniß der jüngsten Vergangenheit, welches dieser Zuversicht eine so herrliche Grundlage gegeben. V. 9. Kommt, schaut die Thaten des Herrn, der auf Erden Zerstörung anrichtet. V. 10. Der die Kriege schwichtigt bis zum Ende der Erde, Bogen zerbricht und Spieße zerschlägt, Wagen mit Feuer verbrennt. V. 11. Laßt ab und erkennt, daß ich Gott bin, erhaben unter den Heiden, erhaben auf Erden. V. 12. Der Herr, der Heerschaaren ist mit uns, unsere Burg der Gott Jakobs. Selah. Das: kommt, schaut, in V. 9, ruft der S. Allen ohne Unterschied zu. Das בארץ nicht im Lande, sondern wie das Folg. zeigt, auf der Erde. Auf Erden, weil die Zerstörung die Weltmacht trifft, die sich den orbis terrarum unterworfen, vgl. das: bis zum Ende der Erde, in V. 10, und das: es rastet, ruhet die ganze Erde, in Jes. 14, 7. Doch kann man auch das auf Erden darauf beziehen, daß der Gott Israels sich nicht verbirgt, in den Himmel einschließt, sondern seine Allmacht auf Erden, in den Niederlagen mächtiger Völker, kund gibt, so daß Alle seine Werke, die Beweise für seine alleinige Gottheit, schauen konnten. Für das שמה wird die Bed. Zerstörung gesichert durch Jes. 5, 9.

13, 9. 24, 12, vgl. Jer. 25, 12. Die von Ewald angenommene Bed. stupenda beruht auf gar keinem Grunde. Daß die Zerstörung solche betroffen haben muß, die sich gegen das Volk Gottes erhoben und es zu verschlingen drohten, bemerkten wir schon. — Für יהוה findet sich in mehreren kritischen Hülfsm. אלהים. Das יהוה hat aber bei weitem das Übergewicht der krit. Auctoritäten für sich, und das auch durch Ps. 66, 5 nicht gerechtfertigte Elohim in der Minderzahl derf. erklärt sich aus demselben Grunde, der unsere neueren Kritiker dieser Lesart so geneigt machte, der Thatsache, daß das Elohim in den Korachitischen Ps. das Gewöhnliche ist. Das Jehovah ist hier weit passender, da grade alles darauf ankommt, daß die Thaten, von denen hier die Rede, dem Gotte Israels angehören, und da hier der Erfahrungsbeweis geführt wird für das unmittelbar vorherg.: Jehovah, der Gott Jakobs, ist mit uns. Aus dem, was Jehovah gethan, wird in V. 11 der Beweis geführt, daß er Gott, Elohim. — Das Mittel, wodurch Gott die Kriege schwichtigt bis zum Ende der Erde, V. 10, ist die Vernichtung der wilden Eroberer und tyrannischen Herrscher, vgl. den sich auf dem Grunde desjenigen, was in der Gegenwart an Assur geschehen sollte, erhebenden Triumphgesang über den Sturz des Königs von Babel, in Jes. 14, 4 ff., wo es u. A. heißt: „wie ruht der Dränger, hört auf die Bedrückung, zerbrochen hat der Herr den Stab der Bösen, den Stecken der Herrscher, es ruht, rastet die ganze Erde, brechet aus in Jubel." Die Bogen, Pfeile, Wagen sind die der Eroberer. Diese sind so unfähig gemacht, ihre Eroberungen fortzusetzen, oder auch nur zu behaupten, als ob ihre Bogen zerbrochen wären u. s. w. Die Thätigkeit, die der Herr hier entfaltet, ist ein Vorspiel desjenigen, was er am Ende der Tage thun wird, vgl. Jes. 2, 4. Mich. 4, 3. Daß das Verderben des Eroberers, von dem hier die Rede, nothwendig unter Umständen erfolgt seyn mußte, wie

das Assurs, so daß die Hand Jehovahs nicht zu verkennen, zeigten wir schon, vgl. 2 Chron. 32, 23: „und Viele brachten Gaben dem Herrn nach Jerusalem, und Geschenke an Hiskias, den König von Judah, und er ward erhaben in den Augen aller Heiden darnach." — In V. 11 richtet der Herr die Anrede an die Völker der Erde. Laßt ab, nicht etwa vom Kriege überhaupt — denn dann paßt der Grund nicht — sondern vom Kriege gegen mein Volk, der, wie die vorliegende Thatsache zeigt, ein Kampf der Ohnmacht gegen die Allmacht ist, verderblich denen, die ihn unternehmen. — Zu den letzten Worten Jo. Arnd: „Wie könnten wir doch einen stärkeren Schutz haben? Wenn nur unser Schutz nicht von uns weichet, wie dort geschrieben steht von den Heiden, da Josua und Kaleb sagten: fürchtet euch nicht, wir wollen sie wie Brot fressen, denn ihr Schutz ist von ihnen gewichen. Wenn Gott unser Schutz bleibt, was können uns dann Menschen thun mit all ihrer Gewalt."

---

## Psalm 47.

Alle Völker der Erde werden aufgefordert zu freudigem Preise des Herrn, V. 2, weil er furchtbar und der allmächtige Beherrscher der ganzen Erde sey, V. 3, nach dem lauten Zeugnisse der eben jetzt vorliegenden Thatsachen, dem Siege, den er seinem Volke über mehrere Völker verliehen, dem Schutze, den er seinem gefährdeten Lande gewährte, V. 4. 5. Der Herr kehrt, nachdem er seines Volkes Sache mächtig geführt, zu seiner himmlischen Wohnung zurück: der S. ermahnt, ihm, dem Könige der ganzen Erde, der sich so eben als solchen kundgegeben, bei seiner Auffahrt zu lobsingen, V. 6—8. Gott herrscht über die Heiden, Gott sitzet auf seinem heiligen Throne, dieß lehrt die vorliegende Thatsache, und eben damit gewinnt sie für den S.

weissagende Bedeutung: er sieht, wie die Fürsten der Völker sich versammeln, um den Gott, der ihr Gott ist, als solchen anzuerkennen, und sich in seine Gemeinde aufnehmen zu lassen, V. 9 und 10.

Der Ps. zerfällt in zwei, wenn die Überschrift mitgezählt wird, gleiche Strophen, welche durch Selah geschieden sind, V. 1—5 und 6—10. Beide enthalten eine Aufforderung, den Herrn zu preisen, mit ihrer Begründung. In der ersten wird diese Aufforderung an die Heiden gerichtet, in der zweiten an Israel. In der zweiten schließt sich daran noch ein allgemeiner Schluß. Das Ganze vollendet sich in der Zehnzahl. Der Name Elohim kommt darin siebenmal vor.

Veranlassung d. Ps. war nach V. 4 eine unter sichtbarer Mitwirkung Gottes erfolgte Niederlage mehrerer heidnischen Völker, die sich gegen Israel verbunden hatten, und die nach V. 5 darauf ausgingen, es aus seinem Lande zu vertreiben. Faßt man diese Merkmale ins Auge, so wird man sich gleich von der Verwerflichkeit der Hypothese Ewald's überzeugen, nach welcher der Ps. der Zeit nach der Befreiung aus dem Exil angehören, und Jehovahs Herrschaft von Zion aus zur Bekehrung der Heiden schildern soll — V. 4 redet offenbar von gezwungener Unterwerfung, auf welche auch schon das furchtbar in V. 3 führt —, ebenso Hitzig's, welcher ihn auf Hiskias Besiegung der Philister bezieht, 2 Kön. 18, 8, älterer Hypothesen nicht zu gedenken, wonach der Ps. sich auf die Translocation der Bundeslade zu Davids oder zu Salomohs Zeit beziehen soll, oder gar auf die Himmelfahrt Christi. Als die einzig zulässige Beziehung ergibt sich die auf den Sieg Josaphats über die verbündeten Moabiter, Ammoniter, Edomiter und Araber in 2 Chron. C. 20. Mehrere Nationen waren damals gegen Israel vereinigt; es war auf nichts Geringeres abgesehen, als Israel ganz aus seinem Lande zu vertreiben, vgl. 2 Chron.

20, 11, die Niederlage der Feinde erfolgte unter Umständen, welche die Hand Gottes deutlich erkennen ließen. Durch einen Angriff im Rücken von einer beutelustigen Schaar anderer Söhne der Wüste überrascht, lösten sich die Feinde in wilde Flucht auf, und kehrten, da der Geist des Mißtrauens in sie gefahren, jedes Volk sich von dem andern verrathen glaubte, ihre Waffen gegen einander. So erhielt Israel einen Sieg ohne Kampf. Begünstigt wird die Beziehung auf jene Thatsache durch den Umstand, daß damals nach 2 Chron. 20, 19 grade die Korachiten bei dem Heere anwesend waren, daß auf eben dieselbe sich auch der gleich folgende Ps. bezieht, so wie Ps. 83 — diese drei Psalmen reichen vollkommen hin zur Vertheidigung von 2 Chron. 20 gegen die Angriffe der modernen Kritik —, endlich, daß wir von dieser Annahme aus für V. 6 in 2 Chron. 20, 26: „am vierten Tage versammelten sie sich im Lobethale, denn dort lobten sie Gott," eine passende Situation gewinnen. Ehe das Volk das Schlachtfeld verließ, um nach Jerusalem zurückzukehren, hielt es einen feierlichen Gottesdienst im Lobethale: von dort hielt Gott nach vollbrachter Erlösung seines Volkes gleichsam seine Himmelfahrt. Wie das Heer in die heilige Stadt, so kehrte der Heerführer zum Himmel zurück. Im Lobethale wurde unser Ps. abgesungen, wie der folgende bei dem Gottesdienste im Tempel. — Der Einwand gegen die Beziehung auf den Sieg Josaphats, damals sey die Bundeslade nicht mit im Felde gewesen, wie hier nach V. 6, würde allerdings von einiger Bedeutung seyn, wenn V. 6 wirklich die Anwesenheit der Bundeslade voraussetzte. Denn ungeachtet alles dessen, was Movers über die Chronik S. 289 sagt, findet sich nach David kein einziger gesicherter Fall von der Anwesenheit der Bundeslade beim Heere. Allein V. 6, richtig verstanden, enthält gar nichts von der Bundeslade.

V. 1. Dem Sangmeister von den Söhnen Korahs ein Psalm. V. 2. Frohlocket mit Händen alle Völker, jauchzet Gott mit Jubelton. V. 3. Denn der Herr, der Allerhöchste, ist erschrecklich, ein großer König über die ganze Erde. V. 4. Er zwingt Völker unter uns und Nationen unter unsere Füße. V. 5. Er erwählet uns unser Erbe, den Stolz Jakobs, den er liebet. Selah. — Das Klopfen in die Hände in V. 2 ist Gestus der Freude, Nah. 3, 19, vgl. Ps. 98, 8. Jes. 55, 12. Sie sollen jubeln dem Herrn mit Herzen, Mund und Händen. Von Huldigung ist keine Spur; diese ist nur von Stier u. A. hineingetragen. Der Grund der Freude der Heiden wird in V. 3—5 angegeben. In dem Siege, welcher Israel so eben gewährt worden, manifestirte sich die Herrlichkeit des Herrn, und da dieser ein Gott der ganzen Erde ist, so gehört diese Herrlichkeit auch den Heiden an. Was zunächst an Israel geschieht, sollte billig für die ganze Welt Gegenstand lebhafter Freude seyn. Denn auch die, welchen es zunächst kein Heil bringt, haben doch darin eine factische Verheißung desselben, ein Unterpfand des in Zukunft zu ertheilenden. Zeigt es Gottes Größe, so zeigt es auch, was sie an diesem Gotte in Zukunft haben werden. Der Aufforderung des S. konnte freilich von den Heiden, eben weil sie noch Heiden waren, damals noch nicht entsprochen werden. Indem er aber ausspricht, was sie eigentlich thun sollten, erweckt er um so lebhafter Israels Herz zum Preise. Ähnliche Aufforderungen an die Heiden, den Herrn zu preisen wegen seiner großen Thaten an Israel, finden sich auch in Ps. 66 und Ps. 117, 1. Die Grundstelle ist Deut. 32, 43: „jubelt ihr Heiden, jubele sein Volk, denn er rächt das Blut seiner Knechte," vgl. zu Ps. 18, 50. — In V. 3 weist der S. hin auf die Eigenschaften des Herrn, welche die Aufforderung an die Heiden, ihn zu preisen, begründen. Dann führt er

in V. 4. 5 den Beweis für das Vorhandenseyn dieser Eigenschaften aus seinen Thaten. Furchtbar, so hat sich Gott gezeigt in der Vernichtung der Feinde seines Volkes, vgl. Ps. 68, 36. Als großer König über die ganze Erde, im Gegensatze des bloßen Königes Israels hat er sich erwiesen durch den Sieg über die ganze Völkermasse, welche Israel zu verschlingen drohte. — V. 4 und 5 könnte man an sich auf die durch die ganze Geschichte fortgehende Thätigkeit Gottes in Besiegung der Feinde seines Volkes, und Erhaltung seines Erbes beziehen. Allein V. 6 zeigt, daß es sich um eine einzelne That Gottes, und zwar um eine frische (ganz unpassend denken Mehrere an die Unterwerfung der Cananiter) handelt, in welcher sich die in V. 3 ausgesprochene Wahrheit, welche die Heiden zu triumphirender Freude veranlassen sollte, so eben glänzend bewährt hat. Der in V. 4 von Stier behauptete „milde, freundliche Sinn" wird ausgeschlossen durch das דרבּיר treiben, zwingen an sich, was auf eine gewaltsame Unterwerfung hinführt, durch die Vergl. der Parallelst. Ps. 18, 48: „der Gott, der mir Rache gibt und Völker zwingt unter mich," vgl. zu dem „unter unsere Füße" des zweiten Gl. das „sie fallen unter meine Füße" in Ps. 18, 39, und durch das furchtbar in V. 3, dessen Bewährung unser V. mittheilt. Die von Stier wiederholte Einwendung Calvin's gegen die gegebene Erkl., es sey nicht denkbar, daß die, welche durch Gewalt und Furcht gezwungen dienten, vor Freude frohlocken, wird beseitigt durch die Bemerkung, daß die Völker hier verschieden sind von den Völkern in V. 2 — dort die ganze Heidenwelt, hier die einzelnen Völker, welche Israel besiegte —, und daß die bittere Schaale sehr wohl einen süßen Kern bergen kann. Inwiefern die Siege Israels Gegenstand der Freude für die Völker seyn sollen, wird ja in V. 3 ausdrücklich gesagt. Es ist nicht das Besondere an sich — dieß war für die Völker entweder gleichgültig, oder gar

verderblich —, sondern das in dem Besonderen sich kundgebende Allgemeine, der Beweis für das Daseyn eines Gottes im vollen Sinne, den dasselbe zur Freude für jedes nach Hülfe, Trost und Heil sich sehnende Menschenherz lieferte. — Wenn in V. 5 ohne weiteres von dem Erbe Jakobs die Rede ist, so kann darunter nur das heilige Land verstanden werden, welches stehend also bezeichnet wird, vgl. Jes. 58, 14. Deut. 4, 38. 15, 4 u. v. a. St., und es ist willkührlich, mit Stier u. A., auf Grund falscher Deutung von V. 4, an die „hinzugethane Fülle der Heiden" zu denken, die ebenso wenig auch ohne weiteres als der Stolz Jakobs bezeichnet werden kann. Dieß kann nur einen Vorzug bezeichnen, dessen sich Israel bereits erfreute. Gegen diese Erklärung spricht auch das בחר, welches nach ihr so viel seyn soll als, er wird uns geben. Der Sinn des ersten Gl. ist einfach der: Gott hat so eben durch die That gezeigt, daß ihm das heilige Land, das Erbe seines Volkes, am Herzen liegt, eben weil es das Erbe seines Volkes ist. Das: er erwählet, erklärt sich daraus, daß das Erbe gleichsam von neuem erwählt wird, wenn die Erwählung sich kräftig erweist. Das לנו bezeichnet diejenigen, denen die Erwählung des Erbes zu Liebe geschieht. In dem zweiten Gl. wird das Erbe des Herrn epexegetisch bezeichnet als der Stolz Jakobs, dasjenige, worauf Jakob stolz seyn kann, vgl. Nah. 2, 3. Am. 6, 8, weil es durch so viele Beweise der Macht und Gnade seines Gottes verherrlicht wird, den Amos in C. 8, 7 selbst als den Stolz Jakobs bezeichnet, sein herrliches Besitzthum. Das welchen er liebet, weist ebenso, wie das blos andeutende uns im ersten Gl., darauf hin, daß der Vorzug, den der Herr dem Lande ertheilt, in der Liebe zu dem Volke den Grund hat. Wäre nicht dieser Parallel., so könnte man auch in Vergl. von Am. 6, 8. und Ps. 78, 68 das אשר auf den Stolz beziehen. So aber ist vielmehr Mal. 1, 2 zu vergl. Der V. steht in engem Zusam-

menhang mit dem vorigen. Die Besiegung der Völker, welche Israel aus seinem Erbe vertreiben wollen, vgl. 2 Chron. 20, 11, ist die Bedingung der Erwählung = der Errettung des Erbes.

V. 6. Gott fährt auf unter Jubel, der Herr unter Posaunenschall. V. 7. Lobsinget Gott, lobsinget, lobsinget unserm Könige, lobsinget. V. 8. Denn König der ganzen Erde ist Gott, singet ein Lied erbaulich. V. 9. Gott herrscht über die Heiden, Gott sitzet auf seinem heiligen Throne. V. 10. Die Fürsten der Völker versammeln sich zum Volke des Gottes Abrahams, denn Gottes sind die Schilde der Erde, er ist sehr erhaben. Daß in V. 6 das Aufsteigen Gottes zum Himmel, seine Rückkehr zu seinem himmlischen Sitze, seine unsichtbare Himmelfahrt ist, welche erfolgt, nachdem er sich auf Erden in Thaten der Allmacht und Liebe kundgegeben und dort seines Volkes Sache geführt, im Vorspiele der Himmelfahrt Christi (vgl. das Lied: Gott fährt auf gen Himmel), zeigt V. 9 und die Vgl. aller andern St., in denen des Aufsteigens Gottes gedacht wird, Gen. 17, 22. Richt. 13, 20. Ps. 7, 8, und besonders Ps. 68, 19, welcher St. typische Beziehung auf die Himmelfahrt Christi im N. T. zugleich für die unsrige gilt. Die Aufforderung, dem Herrn bei seiner Himmelfahrt zu lobsingen, wird in V. 8 darauf begründet, daß er, der König Israels, sich eben durch die Thaten seiner Allmacht als den König der ganzen Erde erwiesen. Über das משכיל vgl. zu Ps. 32, 1. Jedes Lied zum Preise Gottes wegen seiner Großthaten enthält einen reichen Schatz von Lehre und Erbauung. Hier wird die Lehre, die man aus den vorliegenden Thatsachen ziehen soll, ausdrücklich ausgesprochen. Es ist die, daß Gott König über die ganze Erde, daß er herrscht über die Heiden, daß diese dereinst sich auch seiner Herrschaft unterwerfen wer-

werden. Diese allgemeine Wahrheit wird namentlich in den beiden Schlußversen als der Lehrgehalt der einzelnen Thatsache hingestellt. Der heilige Thron Gottes ist s. v. a. der „Thron hoch und erhaben," in Jes. 6, 1, vgl. über den Begriff der Heiligkeit zu Ps. 22, 4. Folge davon, daß Gott auf seinem heiligen Throne sitzt, ist seine Allherrschaft, vgl. Ps. 103, 19: „der Herr hat im Himmel aufgeschlagen seinen Thron und sein Reich herrschet über Alles," Jes. 66, 1. — In V. 10 ist das עם als Accus. zu nehmen, wie er gewöhnlich bei den Verb. des Gehens und der Bewegung steht, vgl. Ew. § 477. Dieser Begriff ist in dem: sie versammeln sich, enthalten. Sich versammeln = versammelt kommen. Bei einem Dichter darf man diesen Accus. gewiß nicht „etwas hart" finden. Man darf nicht mit A. erkl.: der Völker Fürsten versammeln sich als ein Volk Gottes. Denn עם אלהי אברהם kann nicht heißen ein, sondern nur das Volk des Gottes Abraham, vgl. Ew. § 510. 17, die Fürsten können nicht ein Volk genannt werden, und es gibt nicht etwa nach Bekehrung der Heiden mehrere Völker Gottes, sondern es gibt überall nur ein Volk, unter das die bekehrten Heiden aufgenommen werden. Der S. schaut, worin sich mehrere Ausl. nicht finden konnten, die Zukunft als Gegenwart. Er bereitet sich aus der Erweisung der wahren Gottheit Israels, die er vor Augen hat, eine Leiter, auf der er zuerst zu dieser wahren Gottheit, dann zu der Anerkennung derselben auf der ganzen Erde emporsteigt. Er sieht, wie die heidnischen Fürsten hinzueilen, um sich unter das Volk des Herrn aufnehmen zu lassen, vgl. in dem Korachitischen Ps. 87, V. 4, Sach. 9, 7 und die Christol. z. d. St. Die Bezeichnung Gottes als des Gottes Abrahams deutet, wie es scheint, hin auf die Verheißung des Segens über alle Völker. — Das: denn Gottes sind, u. s. w. nimmt den Inhalt von V. 9 wieder auf. Gott ist der rechtmäßige Oberherr aller Gewaltigen, und dieß sein

Recht, was durch ihre blinde Empörung gekränkt worden, muß sich dereinst wieder geltend machen. Die Natur muß sich durch die Unnatur hindurch Bahn brechen, vgl. zu Ps. 22, 29. Die Schilde der Erde werden die Fürsten genannt als die Beschützer ihrer Völker, vgl. Hos. 4, 18.

---

## Psalm 48.

Wir haben auch hier ein Lied zum Preise des Herrn nach Errettung des Volkes Gottes aus großer Gefahr. Ehe der S. die einzelne Erweisung der göttlichen Gnade berührt, weist er hin auf das allgemeine Verhältniß zu Israel, aus welchem dieselbe hervorging. Er preist in V. 2—4 die Würde und Hoheit Jerusalems als der Stadt des Herrn. Dann wendet er sich in V. 5—9 zu der Begebenheit, in der sich in der Gegenwart diese Würde und Hoheit kundgegeben. Feindliche Könige hatten sich gegen Jerusalem versammelt, aber kaum hatten sie die Stadt erblickt, als sie in angstvoller Flucht davoneilten. Diese Thatsache, in der die Geschichten der Vorzeit wieder auflebten, verbindet die Gegenwart des Volkes Gottes mit seiner Vergangenheit. Der zweite Theil des Ps., von dem ersten durch Selah geschieden, beginnt in V. 10—12 mit dem freudigen Danke für diese Errettung. Daran schließt sich in V. 13—15 die Aufforderung, dieselbe der Nachwelt zu verkünden. Zu diesem Zwecke soll man die Stadt nach allen ihren Theilen genau besichtigen, damit man sich überzeuge, wie die Feinde so gar nichts gegen sie vermocht, wie ihr gleichsam kein Haar gekrümmt sey.

Die Ausl. nehmen als die geschichtliche Veranlassung des Ps. entweder den Sieg Josaphats an (so besonders Movers, über die Chronik S. 111 ff.), oder die Errettung von den Assyrern unter Hiskias. Gegen die letztere Hypothese spricht 1. daß

hier von mehreren selbstständigen Königen die Rede ist, die sich zu gemeinschaftlicher Unternehmung gegen Jerusalem verbinden. Dagegen wird durch die Berufung auf das: „sind nicht alle meine Fürsten Könige," des Königes von Assur bei Jes. 10, 8 gar nichts ausgerichtet. Denn daß hier nicht von solchen die Rede ist, die allenfalls auch einmal Könige genannt werden können, zeigt das נוֹעֲדוּ in V. 5, zeigt der Umstand, daß hier immer nur von den Königen die Rede ist, nie von einem Könige der Könige. So wird in den zahlreichen St., die sich auf die Assyrer beziehen, nie geredet. 2. Daß hier von angstvoller Flucht die Rede ist, nicht von gänzlicher Vernichtung. Dagegen bei der Beziehung auf den Sieg Josaphats paßt alles vortrefflich. Damals versammelten sich wirklich mehrere Könige gegen Jerusalem. Sie kamen bis ganz in die Nähe von Jerusalem, in die Wüste des ungefähr drei Stunden von Jerusalem entfernten Thekoa, welches eine weite Aussicht, und namentlich auch auf die Umgebungen von Jerusalem gewährt, vgl. Robinson Th. 2. S. 407. (Über den Zug der Moabiter und Ammoniter vgl. dens. S. 426). Ihre angstvolle Flucht wird in der Chronik auf ganz ähnliche Weise beschrieben. Mit V. 10 hier: „wir sinnen o Herr über deine Huld inmitten deines Tempels," woraus hervorgeht, daß unser Ps. als Danklied im Tempel abgesungen wurde, während der vorige auf dem Schlachtfelde, vgl. 2 Chron. 20, 27: „Ganz Judah und Jerusalem kehrte zurück, Josaphat an der Spitze, nach Jerusalem mit Freuden, und sie kamen nach Jerusalem mit Harfen und Cythern und Trompeten zum Hause des Herrn." Eine specielle Beziehung auf Josaphats Zeit findet sich noch in V. 8. Die Allmacht, mit der der Herr die Feinde vernichtet, wird dort derjenigen gleichgestellt, mit der er die Schiffe von Tarsis zerbricht. Die Grundlage dieses Vergleiches liefert 1 Kön. 22, 49. 2 Chron. 20, 36. 37. Josaphat hatte sich mit Achasja zur Handelsschifffahrt

verbunden, aber die Schiffe scheiterten, נשברו. Die innere Verwandtschaft beider Thatsachen war um so größer, da man nach dem Zeugnisse der Chronik auch in jener Vernichtung der Tarsisflotte ein Gericht Gottes erkannte.

In der Überschrift: „ein Psalmgesang der Kinder Korahs" (vgl. 2 Chron. 20, 19), ist das שיר, das vorwiegend von Lobgesängen steht, vgl. zu Ps. 42, 9, das Besondere, das מזמור das Allgemeine.

---

V. 2. Groß ist der Herr und sehr herrlich in der Stadt unseres Gottes, auf seinem heiligen Berge. V. 3. Schön durch seine Höhe, die Freude der ganzen Erde ist der Berg Zion im äußersten Norden, die Stadt des großen Königes. V. 4. Gott ist in ihren Palästen bekannt als Schutz. Zu V. 2 bemerkt Calvin: „sicher ist kein Winkel so verborgen, dahin nicht Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Güte, und seine übrigen Tugenden dringen. Aber weil er will, daß sie besonders seiner Kirche sichtbar werden, so hält der S. nicht umsonst uns diesen Spiegel vor Augen, in dem Gott mehr leibhaftig sein Bild darstellt." Über das מהלל, eig. gepriesen, dann herrlich, vgl. zu Ps. 18, 4. Das: seinem heil. Berge, bildet Appos. zu dem: in der Stadt unseres Gottes. Der heilige Berg war das Centrum der Stadt Gottes, und geistlich genommen lag diese ganz auf Zion. Im folg. Verse ist aus demselben Grunde die Stadt Appos. zu dem Berge. — Den Schlüssel zur Erklärung von V. 3 bildet die Bemerkung, daß der S. nicht die äußere, sondern die innere Herrlichkeit Jerusalems beschreibt, es nicht mit fleischlichem Auge, sondern mit dem Auge des Glaubens betrachtet, nicht als Geograph redet, sondern als Theologe. Daß das ἅπ. λεγ. נוף Erhebung, Höhe bedeutet, wird jetzt allgemein anerkannt. (Gegen Luther's: der Berg Zion ist wie ein schön Zweiglein, nach

dem Chald., wo נוֹף ein Zweig, entscheidet schon der Stat. constr.) Schön der Höhe, ist s. v. a. schön in Bezug auf die Höhe, oder durch seine Höhe. In der leiblichen Höhe erblickt der S. das Abbild der geistlichen, und nur insofern ist sie ihm von Bedeutung, vgl. Ps. 68, 17, wo die leiblich hohen Weltberge den geistlich hohen Zion wegen seiner Höhe beneiden, Jes. 2, 2. Ez. 40, 2. Apoc. 21, 10. Matth. 5, 14. Die Freude der ganzen Erde wird Jerusalem auch in Klagel. 2, 15 genannt, wahrscheinlich mit Beziehung auf uns. St. Jerusalem ist besonders wenn es mit dem Auge des Geistes betrachtet wird, so lieblich, daß es billig Gegenstand der Freude für die ganze Erde seyn sollte, vgl. Ez. 16, 14. Das יַרְכְּתֵי צָפוֹן, eig. das Äußerste des Nordens, ist als Appos. zu הַר צִיּוֹן zu fassen. Die allein rechtmäßige Erkl. ist die, welche von der Vergleichung von Jes. 14, 13. 14 ausgeht. Dort wird der Götterberg als im äußersten Norden gelegen bezeichnet, der nach einer im Oriente weit verbreiteten Vorstellung (vgl. die Ausl. z. d. St.) von der Erde aus sich zum Himmel erheben, den Gegensatz von Himmel und Erde vermitteln soll, vgl. bei Jesaias das: „zum Himmel will ich emporsteigen, über die Sterne Gottes erheben meinen Thron," und das: „ich will mich erheben über die Wolkenhöhen, mich gleichstellen dem Höchsten," welches durchaus nicht erlaubt, den Götterberg als blos der Erde angehörig zu betrachten, vielmehr auf der Voraussetzung beruht, daß er sich von der Erde bis in den höchsten Himmel erhebt. Was die Heiden von einem solchen Berge träumen, das ist der Berg Zion in Wahrheit. Seine Wurzel ist auf der Erde, sein Haupt im Himmel. Daß hier an eine geographische Vorstellung nicht gedacht werden kann, erhellt schon aus Ez. 38, 6. 15. 39, 2, wo der äußerste Norden den Gegensatz bildet gegen die Berge Israels. Nur bildlich wird Zion hier der äußerste Norden genannt, gradeso wie in Ez. 5, 5: „dieß ist Jerusalem, in die Mitte der

Erde habe ich sie gesetzt, und rings um sie die Länder," nach dem Zusammenhange nur an den geistlichen Mittelpunkt der Erde gedacht werden kann. Daß die heidnische Vorstellung von dem Götterberge im äußersten Norden unter Josaphat noch nicht in Israel habe bekannt seyn können, wird ohne allen Grund behauptet. Die Erkl. von Luther: an der Seite gegen Mitternacht liegt die Stadt des großen Königes, wird nebst einer Reihe ihr ähnlicher allein schon durch die Bemerkung beseitigt, daß das ירכתים immer das Innerste und Äußerste einer Sache bezeichnet, speciell ירכתי צפון überall: das Äußerste des Nordens. Gegen die Erkl. von Gesenius und De Wette: (die Freude) der ganzen Erde, spricht, daß eine solche Wiederaufnahme des Stat. constr. ohne Beispiel ist, und auch nicht in Hi. 26, 10 vorkommt, welche St. Ewald § 509 dafür anführt. Auch wäre die specielle Nennung des äußersten Nordens nach der ganzen Erde unpassend. — Das in Apposition hinzugefügte: die Stadt des großen Königes, weist darauf hin, auf welchem Grunde alle die herrlichen Prädicate beruhen, die dem Berge Zion im Vorhergehenden zugetheilt worden. Der große König wird Gott genannt im Gegensatze gegen die Könige in V. 5. — In V. 4 ist das נודע in seiner gewöhnlichen Bed. bekannt zu nehmen, vgl. Ps. 76, 2. Gott ist in den Palästen Jerusalems bekannt als Burg, weil er sich an ihnen als Burg bewährt hat, vgl. V. 14.

V. 5. Denn siehe die Könige versammelten sich, schwanden allzumal. V. 6. Sie sahen, so staunten sie, erschraken, entflohen. V. 7. Zittern ergriff sie dort, Angst wie eine Gebärerin. V. 8. Durch den Ostwind zerbrichst du die Schiffe von Tarsis. V. 9. Wie wir hörten, so sahen wir in der Stadt des Herrn, der Heerschaaren, in der Stadt unseres Gottes: Gott festigt sie ewiglich. Selah. Den Commentar zu dem נוערו, eig. bestellt

werden, dann zusammenkommen, besonders auf Grund einer Verabredung, bildet Ps. 83, 4—6. Das עבר wollen Mehrere durch anrücken erklären, für die Bed. schwinden spricht aber die nachdrückliche Kürze. — Über das כן ohne vorherg. כאשר in V. 6 vgl. Ew. § 628. Object des Sehens ist ohne Zweifel die heilige Stadt. Denn deren Würde und Hoheit soll ja gezeigt werden. Das veni, vidi, vici, des Cäsar zu vergleichen, unterläßt fast kein Ausleger. Über חפז, eilen vor Furcht, in Niph. beeilt werden, sich beeilen, eilig und ängstlich fliehen, vgl. zu Ps. 31, 23. In V. 8 wird in der Lebhaftigkeit des Affectes die Anrede an Gott gerichtet, wie nachher in V. 10—12 durchgängig. Das Zerbrechen der Tarsisschiffe kommt hier nur als individualisirende Bezeichnung der Allmachtsäußerungen Gottes in Betracht, s. v. a. deiner Allmacht, dieß zeigt uns die vorliegende Thatsache, kann nichts, auch das Stolzeste und Herrlichste — als individualisirendes Beispiel dess. die Tarsisschiffe auch bei Jes. in C. 2, 16 — widerstehen. Gegen Köster, welcher in schlecht historisirender Auffassung den V. auf die Zertrümmerung einer Flotte beziehen will, welche die Operationen des feindlichen Landheeres unterstützt habe, entscheidet schon das Fut., während von den historischen Ereignissen im Vorherg. und Folg. immer im Präter. geredet wird, ebenso gegen Hitzig, nach welchem die Tarsisflotte gradezu Bezeichnung der feindlichen Kriegsmacht seyn soll. Daß durch die Tarsisschiffe große Lastschiffe überhaupt bezeichnet werden, wird ohne Grund behauptet. — In V. 9 wird dem Hören, der Kenntniß von Gottes Gnade und Macht aus der Tradition der Vorzeit, das Sehen, die eigne Erfahrung entgegengesetzt. Vgl. Hi. 42, 5: „durch das Gerücht des Ohres vernahm ich von dir und jetzt sieht dich mein Auge," und die Klage über den Gegensatz des Hörens und des Sehens in Ps. 44. Daß man nicht erkl. darf: an, sondern nur: in der Stadt, zeigt V. 2 und V. 4. Das letzte Glied —

nicht: er wird sie festigen, sondern er festigt sie — weist hin auf dasjenige, was zugleich durch die Vergangenheit und durch die Gegenwart bezeugt wird. Das: bis in Ewigkeit, ist nur scheinbar durch die Erfahrung widerlegt worden. Das untergegangene Jerusalem ist nicht dasjenige, welches der S. meint. Es ist nur seine abgestreifte Leiblichkeit. Matth. 5, 18 gibt den Canon, nach dem alle solche Aussprüche zu beurtheilen sind.

V. 10. Wir gedenken, o Gott, deiner Gnade inmitten deines Tempels. V. 11. Wie dein Name, Gott, so ist dein Ruhm bis zu der Erde Enden, von Gerechtigkeit ist voll deine Rechte. V. 12. Es freuet sich der Berg Zion, es jubeln die Töchter Judahs wegen deiner Gerichte. Aus V. 10 erhellt, daß unser Ps. als Danklied im Tempel abgesungen wurde. In V. 11 wird gewöhnlich erkl.: wo nur immer auf der ganzen Erde dein Name bekannt ist, da ist auch dein Lob bekannt, du bist nicht etwa den Götzen gleich, die bloße Namen ohne Thaten sind; allein da im Sprachgebrauche der Schrift der Name Gottes nie den leeren Namen bezeichnet, vielmehr immer nur den Namen als Produkt der Thaten, vgl. zu Ps. 23, 3, so wird man unter dem Lobe Gottes das Lob verstehen müssen, das er sich jetzt erworben, s. v. a.: wie du dir früher durch deine Thaten weit und breit einen herrlichen Namen erworben hast, so hast du auch jetzt wieder die ganze Erde mit deinem Lobe angefüllt. Genau entsprechend ist das: „wie wir hörten, also sahen wir," in V. 9. Vgl. 2 Chron. 20, 29: „Und es war der Schrecken Gottes über alle Reiche der Länder, da sie hörten, daß der Herr gestritten mit den Feinden Israels." Die Gerechtigkeit, von der, wie die Erfahrung so eben gezeigt hat, die Rechte Gottes voll ist, ist die thatsächliche Rechtfertigung, die er den Seinen ertheilt, vgl. Ps. 35, 28. Die Töchter Judahs in V. 12 sind nach dem Zusammenhange die übrigen Städte Judahs, ein

Sprachgebrauch, der so gewöhnlich geworden, daß er selbst in der tiefsten Prosa vorkommt. Vgl. Jos. 15, 45.

V. 13. Umwandelt Zion und umkreiset sie, zählet ihre Thürme. V. 14. Achtet auf ihre Brustwehr, betrachtet ihre Paläste, auf daß ihr's verkündet dem künftigen Geschlechte. V. 15. Denn dieser Gott ist unser Gott immer und ewig, er führt uns beim Sterben. Uber den Zweck der Aufforderung in V. 13 und 14 vgl. die Einl. Solche Festigkeit und Herrlichkeit nach solchen Mitteln, die zu ihrer Zerstörung aufgeboten worden! Wie muß diese Umschau zur Verherrlichung des Gottes Israel, zur Stärkung des Glaubens gereichen! Das סבב und das הקיף kommen, wie in V. 13, auch Jos. 6, 3. 11 verbunden vor. Das חֵיל, die äußerste Umgebung der Stadt, bildet den Gegensatz gegen die Paläste im Inneren. In dem ה, was ohne Zweifel das Suff. ist, fehlt das Mappik. Das ἅπ. λεγ. פסג im Chald. theilen, theilet, nach dem Zusammenhang: in der Betrachtung, Aufmerksamkeit. Gegen den Parall. Mehrere: durchstreifet. In V. 15 wird die Aufforderung in V. 13 und 14 auf ihren Grund zurückgeführt. Die Thaten eines solchen Gottes wie der Gott Israels, muß man aufmerksam betrachten und sorgfältig der Nachwelt überliefern, die an ihnen Unterpfänder gleicher Errettungen hat. Dieser Gott, der jetzt so Großes an uns gethan, vgl. über das זה Ew. § 537. Das על ist nicht in der ungesicherten Bed. über etwas hin, sondern in der Bed. bei zu nehmen, vgl. Gesen. thes. p. 1027: bei Sterben, s. v. a.: wenn's zum Sterben geht. Parallel sind Ps. 68, 21: „Gott ist uns ein Gott der Rettungen, und der Herr befreiet uns vom Tode," Hab. 1, 12: „mein Gott und mein Heiliger, nicht laß uns sterben," Ps. 49, 16. 85, 7. Von der seligen Unsterblichkeit ist hier nicht die Rede, sondern nur von der Errettung aus Todesgefahren, Umständen, die dem Volke Gottes den Untergang

drohen. Zu Textesänderungen ist auch nicht der geringste Grund vorhanden. Luther's Übers.: er führt uns wie die Jugend, beruht auf der schon von dem Chald. ausgedr. Lesart עַלְמוּת, mit willkührlich ergänztem כ.

---

## Psalm 49.

Der Ps. begegnet der Anfechtung, welche dem Gerechten aus dem Glücke der Bösen erwächst, deren Verfolgungen er ausgesetzt ist, und zwar mit dem Troste, der im A. T. durchgängig für sie dargeboten wird, vgl. die Einl. zu dem, wie Ps. 73, nahe verwandten Ps. 37, der Ausgang scheide den Gerechten und den Bösen, die Herrlichkeit und Obermacht des letzteren sey nur eine vorübergehende, er nehme ein Ende mit Schrecken, während der Gerechte von Gott errettet werde.

Der Ps. besteht aus einer Einleitung in V. 2—5, der Hauptmasse in V. 6—16, und einem Schlusse in V. 17—21. In der Hauptmasse wird zuerst die Thesis aufgestellt, V. 6. 7, dann folgt die Begründung in V. 8—16, die in drei Strophen zerfallen, jede von drei Versen. Das Ganze hat zwanzig V.

---

Der Eingang: alle Welt möge hören, denn d. S. redet Weisheit. V. 2. Höret dieß, alle Völker, vernehmet es, all' ihr Bewohner der Welt. V. 3. Beide gemeiner Mann und Herren, beide reich und arm miteinander. V. 4. Mein Mund wird Weisheit reden, und das Sinnen meines Herzens ist Einsicht. V. 5. Neigen will ich dem Gleichniß mein Ohr, öffnen zur Cyther mein Räthsel. Die Aufforderung zur Aufmerksamkeit an alle Menschen ohne Unterschied des Landes, des Standes und des Vermögens soll, wie das Folg. zeigt, auf die hohe Wichtigkeit

der Belehrungen aufmerksam machen, welche der S. mitzutheilen hat. Wurde das hier behandelte Problem falsch gelöst, so mußte alle Gottesfurcht zusammenstürzen. Auf Grund von Deut. 32, 1 ist es sehr gewöhnlich geworden, bei wichtigen Verkündigungen die ganze Welt zur Aufmerksamkeit aufzufordern, vgl. gleich Ps. 50, 1. Mich. 1, 2. 1 Kön. 22, 28. Über das חלד, 2
eig. Dauer, dann Welt, vgl. zu Ps. 17, 14. Über das בני איש, eig. Mannessöhne, zu Ps. 4, 3. Das בני אדם, Menschenkinder, wird durch den Gegensatz auf den großen Haufen beschränkt. Gegen De Wette, welcher den Unterschied beider Bezeichnungen leugnet, vgl. Gesen. in dem thes. s. v. אדם. Hier spricht für dens. außer dem גם — גם, sowohl, als auch, vgl. Ew. § 628, das folg.: reich und arm. Den Reichen und Angesehenen dient, was der S. vorzutragen hat, zur Warnung, vgl. V. 6. 7. 17, den Armen zum Troste. V. 4 und 5 geben die Begründung der in V. 2 und 3 enthaltenen Aufforderung. — Der S. darf ohne Scheu Weisheit versprechen, denn er gibt nur, was er empfangen. — Der Plur. in חכמות und תבונות ist ein solcher, der die Intension des Begriffes anzeigt. Ähnlich kommt das חכמות in den Proverbien als Bezeichnung der Weisheit κατ' ἐξ., der sapientia hypostatica vor, in der alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen. Eines Plurals im gewöhnlichen Sinne ist namentlich das חכמה nicht fähig. Vgl. Beitr. Th. 2. S. 258. In dem: neigen will ich dem Gleichniß mein Ohr, wird leise darauf hingedeutet, daß die Weisheit, die der S. mittheilen will, keine selbsterzeugte, sondern eine ihm zugekommene ist, vgl. Jes. 5, 1, wo das Lied, das der Prophet seinem Geliebten singt, zugleich ein Lied seines Geliebten ist, 2 Sam. 23, 2. Calvin: „Sicher ziemt es sich, daß alle Propheten Gottes also gesinnt seyen, daß sie gerne Gott zum Lehrer haben mit dem übrigen Volke, und seine Stimme, die er durch ihren Mund an Andere bringt, zuerst

von Allen auffangen. Übrigens war es die Absicht des Propheten, Ansehen und Ehrfurcht seiner Lehre zu erwerben, weil er nicht nichtswürdig schwatze von seinen Fündlein, sondern nur vorbringe, was er in der Schule Gottes gelernt." Über משל, Gleichniß, vgl. über Bileam S. 78. חידה, Räthsel, eine Rede von schwer zu ergründendem, tiefem Sinne. Beides wie hier verbunden in Ps. 78, 2. Öffnen, wie Am. 8, 5, f. öffnend, die Schatzkammer des Herzens oder des Mundes, hervorbringen.

Es folgt nun die Thesis V. 6. Warum sollt' ich mich fürchten in den Tagen des Unglückes, wenn mich die Missethat meiner Untertreter umgibt. V. 7. Die da vertrauen auf ihr Vermögen, und der Fülle ihres Reichthums sich rühmen. Calvin: „der Prophet geht jetzt an die Abhandlung der Lehre selbst, nämlich daß die Söhne Gottes nicht über das Maaß beunruhigt werden sollen durch das Unglück, wenn auch die Gottlosen frech sie drängen, und sie nach ihrem Wunsche von allen Seiten eingeschlossen halten, weil nämlich der Herr, wenn er auch sich verstellt und ruht, doch nicht schläft im Himmel, sondern nur seine Gerichte auf die gelegene Zeit aufschiebt." Vor dem zweiten Gl. von V. 6 ist nicht etwa das בימי zu ergänzen, sondern es enthält die nähere Bezeichnung der Tage des Unglückes, die Missethat meiner Verfolger umgibt mich, abgerissen für: in denen mich umgibt.

V. 8—10. Der Gerechte hat keinen Grund, sich über die Macht und den Reichthum des Bösen zu betrüben, der Böse sich ihrer zu rühmen. Dieß würde nur dann der Fall seyn, wenn der Böse durch seinen Reichthum sich ein ewiges Leben, einen ewigen Besitz seiner Güter sichern könnte. Da er aber mit seinem Reichthum weder einen Andern noch sich selbst vom Tode loskaufen kann, dessen Gebieter ihm ganz unzugänglich ist, er also in beständiger Furcht des Unterganges schwe-

den muß, dem er unaufhaltsam entgegengeht, so ist es an ihm, und nicht an dem Gerechten, sich zu fürchten. V. 8. Seinen Bruder kann Niemand erlösen, noch Gott geben seine Sühne. V. 9. Und theuer ist das Lösegeld ihrer Seelen, und er muß es lassen anstehen ewiglich. V. 10. Daß er immerfort lebe und nicht schaue die Grube. In V. 8 ist das איש, Jemand, nämlich unter den gottlosen Reichen, Subject, das את ist Accus., das Object vorangestellt, um den Gegensatz gegen den Reichen selbst hervorzuheben. Das Suff. in כפרו bezieht sich auf den reichen Gottlosen. Er kann mit allem seinem Reichthum nicht einmal einen Anderen, geschweige denn sich selbst erlösen. Viele Ausl. erkl.: ein Bruder kann Niemanden erlösen, kein Anderer den gottlosen Reichen. Allein da das Nichtige des Reichthums des Bösen gezeigt werden soll, so gehört der Bruder nicht als der Erlösende dahin, sondern als der zu Erlösende. Der Bruder ist zugleich als ein solcher in der Gottlosigkeit zu denken, der in Folge derselben den Untergang zu fürchten hat, vgl. Gen. 49, 5. Der vorgesetzte Infin. פדה hebt den Begriff der Erlösung stark hervor, bezeichnet das Erlösen als dasjenige, worauf doch zuletzt Alles ankommt. Womit man nicht erlösen kann, Andere und sich selbst vom Tode befreien, das ist nicht werth, daß man sich sein rühme und sich davor fürchte. Es ist hier nicht die Rede von dem Tode überhaupt, sondern von dem frühzeitigen, gewaltsamen Tode, von dem Gott die Seinen befreit, vgl. V. 16. Das: nicht kann er Gott geben seine Sühne, steht in Beziehung auf Ex. 21, 30, wonach man mit Menschen wohl unter Umständen über eine Loskaufsumme unterhandeln kann. Dort werden ebenso wie hier כפר und פדיון verbunden. Das Pluralsuff. in V. 9: ihrer Seele, bezieht sich auf den Bruder des gottlosen Reichen und diesen selbst. Auch dieß Pluralsuff. zeigt, daß der Reiche der Erlösende, und daß das Suff. in כפרו nicht auf den Bru-

der, sondern auf ihn bezogen werden muß. In V. 10 läßt der S. den Bruder fallen und hält sich nur an denjenigen, auf den es hier besonders ankommt, den Reichen selbst. Willkührlich ist die Behauptung, daß dieser V. mit V. 8 zusammenhänge, und nicht mit V. 9. Das: er höret auf ewiglich, zum Schlusse von V. 9, ist der Sache nach s. v. a.: er bringt es nie dahin, er kommt nie damit zu Stande, und daran schließt sich sehr passend das: daß er lebe. Vgl. über das Vav der Folge vor dem abgek. Fut., entsprechend dem Lat. ut mit dem Conj., Ew. § 618.

V. 11—13. Der Gottlose lebt im Angesichte der Allherrschaft des Todes, die ihm zeigt, daß Gott ihn in jedem Augenblicke abfordern kann, so fort, als ob er nie von dieser Erde wandern müßte. Der Traum der Unsterblichkeit beherrscht sein ganzes Daseyn. Aber der Herr weckt ihn auf eine sehr unsanfte Weise aus seinen Träumen auf. Wie das unvernünftige Vieh, das seinen Tod nicht vorher ahndet, muß er plötzlich davon. V. 11. Wenn er sieht, daß Weise sterben, allesammt Thoren und Narren umkommen, und müssen Anderen lassen ihr Vermögen: so ist das ihr Herz, daß ihre Häuser währen immerdar, ihre Wohnungen bleiben für und für, und man ihre Namen preiset über Länder. V. 13. Aber der Mensch bleibet nicht in Ehren, ist gleich dem Vieh, werden ausgerottet. Wenn Weise sogar sterben, welche Herrschaft muß dann der Tod über das menschliche Geschlecht haben, wie sorgsam muß man darauf achten, daß man nicht seiner Herrschaft anheimfalle, wie thöricht ist es, dann zu meinen, daß man frühzeitigem Tode entgehen werde, falls man ihn verdient hat. Wenn der Weise und Gute alt und lebenssatt stirbt, so ist das für den Thoren und Bösen eine factische Ankündigung, daß er in der Hälfte seiner Tage fortgerafft werden wird. Will er aber auch diese indirecte Ankündigung überhören, so sollte doch die directe in sein Ohr

bringen, welche durch den frühzeitigen und gewaltsamen Untergang seiner Genossen in der Thorheit (von diesen das אבר, während von den Weisen das מות) an ihn ergeht. Das: ihr Inneres ist ihre Häuser auf ewig, in V. 12 s. v. a. so ist ihr ganzes Herz voll von dem Gedanken, Wunsche und Streben, daß ihre Häuser ewig dauern, u. s. w., vgl. das קרב in Ps. 5, 10. Die LXX, denen die Vulg. folgt, haben in ihrer Nachlässigkeit das קרבם mit קברם verwechselt. Das קרא בשם, rufen, indem man in dem Namen jemandes ruht, theils mit Affect anrufen, theils mit Affect, mit Ehrfurcht und Bewunderung ausrufen, hier das letztere, vgl. Jes. 44, 5. In V. 13 der Gegensatz gegen diesen ihren thörichten, erfahrungswidrigen Wahn. Das: ein Mensch, s. v. a. der Gottlose, weil er bei aller seiner Herrlichkeit doch immer nur ein Mensch, und als solcher dem Tode, den rächenden Schlägen Gottes unterworfen ist. Das לין nehmen Mehrere in der allgemeinen Bed. bleiben, besser aber behält man die specielle Bed. übernachten bei, als Bezeichnung ihres schnellen und plötzlichen Unterganges, vgl. das: und es herrschen über sie die Gerechten am Morgen, in V. 15, und Ps. 46, 6, wo ähnlich die schleunige Errettung der Gerechten bezeichnet wird. Sie werden gleich dem Vieh, das ohne alle Ahndung vom Tode überfallen wird, „das in Lust und Freuden spielet, und den nahen Tod nicht fühlet.“ Bei dem נרמו nimmt man, nachdrücklicher als das Vieh, die Gottlosen als Subject an.

V. 14. Dieß ist ihr Weg, Thoren sind sie, und doch hat man hinter ihnen an ihrem Munde Gefallen. Selah. V. 15. Wie Schaafe werden sie in die Hölle gelegt, der Tod weidet sie, und es herrschen über sie die Rechtschaffenen am Morgen, und ihre Gestalt muß vergehen, die Hölle ist Unwohnung ihm. V. 16. Aber Gott wird meine Seele erlösen aus der Hölle Gewalt,

denn er nimmt mich. Selah. Da in dem unmittelbar Vorhergehenden von dem Ergehen der Gottlosen die Rede gewesen, so ist das: dieß ist ihr Weg, s. v. a. dieß ist ihr Schicksal. Weil es ihnen also ergeht, so ist ihnen, die ganz von dem Gedanken ihrer Unsterblichkeit voll waren, Thorheit, das כסל in dieser Bed. Koh. 7, 25, vgl. Ps. 85, 9; gegen die Bed. Hoffnung spricht das כסיל in V. 11, die Züchtigung ihrer Thorheit in V. 12, und das Passende des Gegensatzes: sie sind Thoren, und doch. Der S. spricht dann seine Verwunderung aus, daß, obgleich das Schicksal der Bösen so deutlich ihre Thorheit erweise, sich doch immer wieder solche finden, die sich ihre Grundsätze aneignen, und dadurch gleichem Verderben in die Arme rennen. Das רצה mit ב immer Wohlgefallen an etwas haben. Man hat Gefallen, s. v. a. es finden sich immer solche, welche u. s. w. Der Mund s. v. a. die Rede, die Grundsätze. Das Selah warnt, daß man nicht auch zu der Zahl der Thoren gehöre, die sich nicht durch ihr Schicksal von ihren Grundsätzen abschrecken lassen. — Das שתו in V. 15 von שתת = שות, vgl. Ps. 73, 9, sie legen f. man legt sie, sie werden gelegt. Wie die Schaafe, Calvin: „Dem stolzen Menschen reicht kaum die ganze Welt hin. Von jenem Hochmuthe weg, mit dem sie sich weit und breit ausdehnen, häuft sie der S. zusammen und übergibt sie dem Tode zum Weiden.“ Das רעה nehmen Mehrere fälschlich in der Bed. abweiden, Luther: der Tod nagt sie. Statt: es herrschen über sie die Rechtschaffenen, die neueren Ausl. meist: es treten auf ihnen einher. Allein die Bed. treten ist bei dem רדה auch in der einzigen St., die man dafür anführt, Jo. 4, 13, durchaus unsicher, und das רדה mit ב ist stehend in der Bed. herrschen über, vgl. namentlich Jes. 14, 2. Diese Bed. ist auch hier ganz passend. Saul z. B. wurde, nachdem er gestorben, von David beherrscht in seiner Familie und seinem Anhange, in Aufhebung der von ihm getroffenen Einrichtungen

u. s. w.

u. s. w. Das am Morgen, weil der Untergang der Gottlosen in der Nacht erfolgt, wodurch das Unvermuthete und Plötzliche dess. ausgedrückt wird, vgl. das: „bei Nacht stiehlt ihn Sturm," bei Hi. 27, 20, oder auch gleich am nächsten Morgen, s. in kurzer Frist, vgl. V. 13, Ps. 46, 6. Das צירם לבלות eig. ihre Figur ist zum Vernichten, ihre Schöne wird verzehrt. Das letzte Gl. wörtlich: der Scheol ist ihm von einer Wohnung weg, s. v. a. eine Wohnung, die keine Wohnung ist. Das מן ähnlich wie in 1 Sam. 15, 23. Jer. 48, 2. Jes. 52, 14. — In V. 16 wird das Loos des in der Gegenwart bedrängten Gerechten dem des in ihr triumphirenden Bösen entgegengestellt. Das אך nur, im Gegensatze gegen V. 8 s. v. a.: Gott, der es allein kann, wird es thun. Nach dem Zusammenhange und Gegensatze kann die Erlösung der Seele des Gerechten aus der Hölle zunächst nur die Errettung aus dringender Lebensgefahr bezeichnen. Was aber diese, das verbürgt zugleich die Erlösung aus dem wirklich eingetretenen Tode. Da das לקח weder annehmen, noch zu sich nehmen bedeutet, so hat man im zweiten Gl. aus dem ersten das: aus der Hand des Scheol, hinzuzudenken. Während die Bösen in den Scheol hineingelegt werden, wird der Gerechte ihm entnommen.

Es folgt nun der Schluß in V. 17—21. — V. 17. Fürchte dich nicht, wenn einer reich wird, wenn groß die Ehre seines Hauses. V. 18. Denn nicht wird er in seinem Sterben mitnehmen das alles, nicht wird ihm nachfahren seine Ehre. V. 19. Denn er segnete seine Seele in seinem Leben, und man preiset dich, weil du dir gütlich thust. V. 20. Kommen wird er zum Geschlechte seiner Väter, nimmermehr sehen sie das Licht. V. 21. Ein Mensch in Ehren ohne Verstand wird gleich dem Vieh, werden ausgerottet. Das: fürchte dich nicht, nimmt nach gegebener Beweisführung das: warum sollte ich

mich fürchten, in V. 6 wieder auf. Das כבוד bezeichnet den Reichthum nicht an sich, sondern nur in sofern als er seinen Besitzer mit Ehre und Glanz umgibt. Der Tod, der nach V. 18 den Gottlosen aller seiner herrlichen Vorzüge beraubt, ist nach dem Vorherg. als ein bald eintretender zu denken. In V. 19 wird der Grund angegeben, warum Gott dem Bösen seine Herrlichkeit nicht nachfolgen läßt, warum es mit ihr ein so plötzliches und völliges Ende nimmt. Sein ganzes Leben war auf Genuß berechnet, er hat schon genug genossen, sich schon genug gütlich gethan, und kann sich nicht beschweren, wenn es nun an's Entbehren geht. Zu vgl. ist die auf der unsrigen ruhende und ihr als Commentar dienende St. Luc. 16, 25: „Abraham aber sprach: gedenke Sohn, daß du dein Gutes empfangen hast in deinem Leben, und Lazarus hat Böses empfangen, nun aber wird er getröstet und du wirst gepeinigt." Zu dem: denn er segnet seine Seele in seinem Leben, ist zu vgl. die Anrede des Reichen an seine Seele Luc. 12, 19. Im zweiten Gl. wird der gottlose Reiche angeredet, und dadurch die Ironie noch schneidender gemacht: du thust dir ja so gütlich, daß man dich allgemein als einen Virtuosen darin preist, als einen Helden im Weintrinken u. s. w. Vgl. Jes. 5, 22. Zu Anfang von V. 20 wird die Anrede noch fortgesetzt: du wirst kommen, dann aber hört sie ebenso plötzlich wieder auf, als sie eingetreten war, seiner Väter, worin Mehrere sich nicht finden konnten, und daher das תבא als 3 fem. nahmen und auf die Seele des Reichen bezogen. Unter dem Geschlechte der Väter sind hier nicht sowohl die leiblichen Vorfahren des Gottlosen, als seine Vorgänger in Bezug auf die Bosheit zu verstehen (obgleich beides oft zusammenfällt), mit Beziehung auf die gewöhnliche Redensart: zu seinen Vätern versammelt werden. — In V. 21 wird mit einer leisen Umbiegung, wie sie in solchen Fällen durchaus gewöhnlich ist, vgl. zu 42, 6, so daß man gar nicht mit

Ewald daran denken darf, die eine St. aus der andern zu emendiren, V. 13 wiederholt, um mit dem Kern und Kraftspruche: der Gottlose stirbt wie das unvernünftige Vieh, das Ganze zu beschließen. Luther treffend: kurz, wenn ein Mensch, u. s. w. Das Object bei dem יבין, was nie absolut steht, ist aus dem Zusammenhange zu ergänzen: die Nichtigkeit des Reichthums, der ohne Gott gewonnen und besessen wird.

---

## Psalm 50.

D. Ps. enthält eine Bestrafung der Heuchler, welche damit, daß sie die äußeren Gebräuche verrichteten und das Gesetz im Munde führten, Gott abfinden wollten. Wie früher zur Gebung des Gesetzes auf. Sinai, so erscheint Gott jetzt zur Deutung dess. und zum Gerichte über seine Übertreter auf Zion, V. 1—6. Er deckt zuerst, nach einem Eingange in V. 7, in V. 8—15 die herrschenden Irrthümer in Bezug auf die erste Tafel des Gesetzes auf, und zeigt, worin der wahre Gottesdienst bestehe. Nicht um die äußeren Opfer als solche ist es ihm zu thun. Denn wäre ihm damit gedient, so ständen sie ihm, dem Herrn alles Lebendigen, in unendlicher Fülle zu Gebote, so daß er den Menschen nicht erst darum angehen dürfte, V. 8—12, und wie könnte ihm wohl damit gedient seyn, da er Geist ist, V. 13. Eben weil er dieß ist, können nur geistige Opfer ihm gefallen, ein Herz voll Dankes und voll Liebe. Wer diese ihm darbringt, darf sich seiner Hülfe in allen Nöthen getrösten, V. 14—15. Von der ersten Tafel des Gesetzes wendet sich die Rede in V. 16—21 zu der zweiten. Sie bestraft diejenigen, welche das Gesetz Gottes beständig im Munde führen, und dabei es im Verhalten gegen den Nächsten frevelhaft verletzen. In einem nachdrücklichen Schlusse, V. 22 und 23, wird der Inhalt der Rede Gottes kurz resümirt.

Als Verfasser wird in der Überschrift Assaph genannt. Die zunächst liegende Annahme, daß dieser Assaph identisch sey mit dem, der in 1 Chron. 15, 17. 19 als einer der ersten Sangmeister Davids, in 2 Chron. 29, 30, vgl. 1 Chron. 25, 1, neben David als Psalmendichter genannt wird, hat im Inhalte durchaus nichts gegen sich. Der Grundgedanke, daß das Opfer des Herzens das allein Gott wohlgefällige, wird auch in dem folgenden, von David verfaßten Ps. ausgesprochen, der eben wegen dieser Übereinstimmung mit ihm zusammengeordnet ist. Grade die Davidische Zeit bot besondere Veranlassung dar, diesen Gedanken recht nachdrücklich geltend zu machen, vgl. die Einl. zu Ps. 15 und zu Ps. 24. Merkwürdig ist, daß die Stimme gegen die falsche Schätzung der äußeren Gottesdienstlichkeit sich grade aus dem Stande erhebt, welcher auf die Pflege derselben angewiesen war. Assaph war nach 1 Chron. 6, 24 aus dem Stamme Levi.

Wir haben in Bezug auf den dogmatischen Inhalt des Ps. noch einige Bemerkungen zu machen. So wenig der sündige Mensch es sich verhehlen kann, daß Gott Anforderungen an ihn zu machen hat, so viel ihm daran liegt, Gott zum Freunde zu haben, so schwer geht er doch daran, ihm das Einzige, was ihm wahrhaft wohlgefällig ist, darzubringen. Er macht daher, um die Stimme des Gewissens zu beschwichtigen, allerhand Versuche, sich auf eine leichtere Weise durch etwas Äußeres mit ihm abzufinden. Unter dem A. B. nun schloß sich dieser Irrthum ganz besonders an die Opfer und die übrigen heiligen Gebräuche an. Der Gegensatz des Ceremonial- und des Moralgesetzes ist nicht der des Inneren und des Äußeren; er ist vielmehr der des nackt und des verhüllt Innerlichen. Jedes Ceremonialgesetz ist moralisch; das äußere Thun wird immer nur geboten um des inneren willen, was es abbildet, darstellt. Nirgends ist Leib ohne Geist. Aber der fleischliche Sinn mochte

den Geist nicht, und hielt sich allein an den Leib, der in dieser Isolirung zum Leichnam wurde. Wäre nun mit dem Gesetze Mose's die Offenbarung unter dem A. B. abgeschlossen, so könnte man sich wohl beklagen, daß in ihm dieser Verirrung nicht kräftiger vorgebeugt worden. Es finden sich in ihm in dieser Beziehung nur einzelne zerstreute Andeutungen, vgl. z. B. Gen. 4, 3—5, wo bei äußerer Gleichheit der Opfer Kains und Abels der Erfolg bei Gott verschieden ist, und diese Differenz auf die Verschiedenheit der Persönlichkeiten zurückgeführt wird, was so gut ist als eine ausdrückliche Erklärung, daß das Opfer nur als Abbild innerer Zustände Bedeutung hat, Lev. 26, 31. Allein Moses selbst weist auf die Fortsetzung der Offenbarung hin, indem er die Sendung der Propheten als göttlich berufener Ausleger des Gesetzes ankündigt. Diese nun entledigten sich ihres Auftrages auch in dieser Beziehung auf so kräftige Weise, daß nur die absolute Böswilligkeit fortan bei dem Irrthum beharren konnte, vgl. z. B. Jes. C. 1 und 66, Jerem. 7, 22. Mich. 6, 7. Ihnen schlossen sich auch die Psalmisten an, namentlich der Verf. unseres Ps., der, im Begriff den verkannten Sinn des Gesetzes wieder zu enthüllen, Gott in derselben Majestät auf Zion erscheinen läßt, in der er früher bei der ersten Gebung des Gesetzes auf Sinai erschien.

Der Psalm ist mehrfach mißverstanden worden. Man glaubte darin eine gänzliche Verwerfung des Mos. Opfercultus zu finden. Ältere Ausl. bezogen ihn daher auf die Zeiten des N. T., und auf die Aufhebung des Mos. Gesetzes durch Christum; neuere wollten hier Spuren einer Opposition gegen das Mos. Gesetz und einer aufgeklärten, d. h. naturalistischen Denkungsart finden. Vgl. die Widerlegung der letzteren Ansicht in der Ev. K. Z. Jahrg. 1835. S. 641 ff. Grade so gut könnte man aus den Worten von H. Müller in der Epistolischen Schlußkette S. 858: „auch hat die heutige Christenheit vier stumme

Kirchengötzen, denen sie nachgeht, den Taufstein, Predigtstuhl, Beichtstuhl, Altar" schließen, daß er damit Taufe, Predigt, Beichte und Abendmahl verwerfen wollte.

---

V. 1. Gott, der Allerhöchste, der Herr redet, und rufet die Erde vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang. V. 2. Von Zion, der Schönheit Vollendung, erglänzet Gott. V. 3. Kommen wird unser Gott, und nicht schweige er, Feuer vor ihm her verzehret, und rings um ihn stürmet es sehr. V. 4. Er ruft den Himmel oben, und die Erde, daß er richte sein Volk. V. 5. „Versammelt mir meine Frommen, die meinen Bund schließen auf Opfer." V. 6. Und dann verkünden die Himmel seine Gerechtigkeit, denn Gott richtet. Selah. Zuerst wird in V. 1 die ganze Erscheinung in einem kurzen Überblicke vorgeführt, dann wird dieselbe eingehender geschildert. Das: er redet, gleich in dem Überblicke, weist darauf hin, daß die Rede des Herrn, wie sie nachher in V. 7—23 mitgetheilt wird, dasjenige ist, dem alles Übrige dient. Die drei Namen Gottes stehen nach den Accenten, der Parallelst. Jos. 22, 22 u. a. Gründen, vgl. gegen die Erkl.: der Gott der Götter, Beitr. Th. 2. S. 261, in Apposition. Die Häufung der Benennungen soll die Heuchler mit Schrecken erfüllen, indem sie ihnen die Majestät desjenigen vor Augen führt, dessen Gericht sie unterliegen. In dem Verhältniß dieser Benennungen findet eine Steigerung statt. Elohim ist mehr als El, dem sein Singular Eloah gleichsteht. Der Plur. bezeichnet die Fülle und den Reichthum des göttlichen Wesens. Jehovah ist der höchste Name, nach seiner Ableitung — er bezeichnet Gott als das einzige reale Seyn — und nach dem Sprachgebrauch, in dem auf Jehovah die herrlichsten Offenbarungen Gottes, die an sein Volk und für dasselbe, zurückgeführt werden, vgl. Beitr.

a. a. O. Daß die Erde nicht etwa deshalb herbeigerufen wird, um selbst gerichtet zu werden, sondern nur um bei dem Gerichte über das Bundesvolk zugegen zu seyn, wird in V. 4 ausdrücklich gesagt, und erhellt auch hinreichend aus dem ganzen Inhalte d. Ps. Daß die Erde und der Himmel (V. 4) nicht etwa (Stier) als Werkzeuge und Diener des göttlichen Gerichtes in Betracht kommen, sondern nur als Zeugen, daß sie nur deshalb herbeigerufen werden, um die Scene feierlicher zu machen, um darauf hinzuweisen, daß die Sache, um die es sich hier handelt, und die Rede, welche sie darlegt, von der größten Bedeutung ist, würdig vor dem erhabensten aller Auditorien behandelt, und von ihm angehört zu werden, zeigt die Vergl. aller Parallelst. des A. T. Entscheidend ist hier namentlich Deut. 4, 26: „ich nehme zu Zeugen gegen euch heute Himmel und Erde, daß ihr eilends umkommen werdet," wo die Hinzunahme von Himmel und Erde gar keine andere Bedeutung haben kann, als die, die Scene feierlich zu machen. Vgl. noch Deut. 32, 1, welche St. als die eigentliche Grundst. zu betrachten ist, Jes. 1, 2. — Das הוֹפִיעַ in V. 2, eig. glänzen machen, dann glänzend erscheinen, erglänzen, ist hier wie in Ps. 80, 2 entlehnt aus Deut. 33, 2. Daß der Herr nicht vom Himmel, sondern aus Zion erscheint, zeigt, daß das zu haltende Gericht ein theokratisches ist. Schon hieraus erhellt, daß der S. durchaus auf theokratischem Grunde steht, und daß es nicht seine Absicht seyn kann, den mit der Theokratie eng zusammenhängenden Opfercultus, der namentlich mit der Gegenwart des Herrn auf Zion in der engsten Verbindung steht, zu verwerfen. In welchem Sinne Zion die Vollendung der Schönheit genannt wird (welche Bez. Luther nach den LXX fälschlich auf Gott bezieht), erhellt aus dem zu Ps. 48, 3 Bemerkten. — Das: unser Gott, in V. 3 weist hin auf den Grund der Erscheinung des Herrn. Als Israels Gott, der,

weil er viel gegeben, auch viel verlangt, konnte er dem groben Mißverstande des Gesetzes nicht ferner zusehen. Statt: nicht schweige er, Mehrere: er wird nicht schweigen. Allein man hat zu dieser sprachwidrigen Auffassung (das אל verneint immer subjectiv) gar keinen Grund. Das: er schweige nicht, hat das: er wird nicht schweigen, zu seiner Grundlage, und drückt außerdem noch aus, daß das, was Gott thun wird, den Wünschen des S. angemessen ist. Diese Bezeugung des Wohlgefallens an dem Thun Gottes kommt bei Propheten und Psalmisten sehr häufig vor. Den Gegensatz gegen das Schweigen bildet zunächst das Reden im eigentlichen Sinne, vgl. V. 1, wie es in V. 7—23 erfolgt. Daran schließt sich aber, wenn dieser erste Grad der Bestrafung keine Wirkung thut, sofort die thatsächliche Rede, vgl. V. 21. Zu dem: Feuer frißt aus seinem Munde, s. aus seinem Munde geht verzehrendes Feuer, vgl. Ps. 18, 9. Das נשערה, es stürmt, vgl. Ew. § 552. Feuer und Sturm erscheinen als Symbol des Zornes Gottes, seiner strafenden Gerechtigkeit, wie hier verbunden in der oft mißverstandenen St. 1 Kön. 19, 11. 12. Das Feuer allein tritt uns in dieser Qualität schon in der Wolken- und Feuersäule entgegen, vgl. bes. Ex. 24, 17. In Deut. 32, 22 erscheint der göttliche Zorn, wodurch Israel verzehrt wird, unter dem Bilde eines großen Feuers, vgl. 2 Thess. 1, 8. In Deut. 4, 24. 9, 3. Hebr. 12, 29 wird Gott selbst wegen seiner strafenden Gerechtigkeit, seines Zornes gegen die Sünde als verzehrendes Feuer bezeichnet. Deutlich spielt der S. hier an auf die furchtbaren Erscheinungen bei der Gesetzgebung, Ex. 19, 16. 20, 15. Die hier erwähnten Erscheinungen theilen mit den dortigen den in Ex. 20, 17 angegebenen Zweck: „damit seine Furcht sey über euch, daß ihr nicht sündiget.“ Sie sollen das Herz mit heiliger Scheu vor dem himmlischen Richter erfüllen, indem sie hinter dem Vordergrunde der strafenden Worte einen Hintergrund

rächender Thaten erblicken lassen. — Das: zu richten, in V. 4, ist nach dem zu V. 1 Bemerkten nicht etwa zu erkl.: damit sie richten, sondern damit er richte, zum Behufe des von ihm zu haltenden Gerichtes über sein Volk. — Nachdem der Herr an dem Orte des Gerichtes erschienen ist, und alle Zeugen dort schon versammelt sind, gibt er in V. 5 den Befehl, die Beklagten vor ihn zu führen. Die Anrede ist an die (idealen) Diener des göttlichen Gerichtes gerichtet. Wollte der S. bestimmter reden, so würden die Engel genannt seyn, vgl. Matth. 24, 31. Es ist auf den ersten Anblick befremdend, daß der Herr diejenigen, die er als Übertreter seines Bundes richten will, als seine Frommen bezeichnet. Die Hinweisung auf die Höhe der Würde und Bestimmung ist aber ganz besonders geeignet, die Schmach des wirklichen Zustandes zum Bewußtseyn zu bringen. Ganz analog ist Deut. 32, 15, wo Israel grade in der Schilderung seines schmähligen Abfalls Jeschurun genannt wird, vgl. das Jescharim von dem ganzen Volke in Num. 23, 10, analog Jes. 42, 19: „wer ist blind, wenn nicht mein Knecht und taub, wie der Bote, den ich sende, wer ist blind, wie der Gottergebene, und blind wie der Knecht des Herrn.“ Das עלי זבח wird gewöhnlich erkl.: unter Opfern, s. v. a. unter Sanction durch Opfer, vgl. Ex. 24, 4—8. Allein da die Worte so aufgefaßt ziemlich müßig stehen, und da auch dem Partic. nach dieser Erkl. kaum sein Recht geschieht, so erkl. man besser: die meinen Bund schließen auf Opfer, auf Grundlage oder unter Bedingung des von ihnen darzubringenden Opfers. Vgl. das עַל von der Grundlage, auf der etwas ruht, Gen. 27, 40. Deut. 8, 3. Das Mißverständniß des bedungenen Opfers, in dessen Darbringung, wenn es geistlich aufgefaßt wird, vgl. V. 14 und 23, Beitr. Th. 3. S. 137, die ganze Schuldigkeit des Volkes Gottes besteht, wird im Folgenden aufgedeckt und gerügt, so daß die Worte, so aufgefaßt, sehr treffend das Thema der folgenden

Verhandlung bezeichnen. — Nun, nachdem außer den Zeugen auch die Beklagten versammelt sind, beginnt das Gericht: und dann verkünden die Himmel u. s. w., V. 6. Die Himmel verkünden in sofern die Gerechtigkeit Gottes, als die richterliche Stimme Gottes, seine Gerechtigkeit offenbarend, von dorther erschallt, vgl. Ex. 20, 19, worauf in den Worten: denn Gott richtet, vorläufig mit Worten, ausdrücklich hingewiesen wird. Durch das Partic. שֹׁפֵט „wird die Handlung als ein festes, bleibendes Bild vor Augen geführt," s. v. a. er ist am Richten, vgl. Ew. § 350. Das הוּא ist die Copula, Ew. § 548.

V. 7. Höre, mein Volk, und laß mich reden, Israel, laß mich dich beschwören: Gott, dein Gott bin ich. V. 8. Nicht wegen deiner Opfer will ich dich strafen, und deine Brandopfer sind vor mir beständig. V. 9. Nicht darf ich nehmen aus deinem Hause Farren, noch Böcke aus deinen Hürden. V. 10. Denn mein sind alle Thiere des Waldes, das Vieh auf den Bergen, da sie bei Tausend gehen. V. 11. Ich kenne alles Gevögel der Berge, und was sich auf dem Felde regt, ist mir bekannt. V. 12. Wo mich hungerte, wollt' ich's dir nicht sagen, denn mein ist der Erdkreis und was ihn füllt. V. 13. Sollt' ich essen das Fleisch der Stiere, und das Blut der Böcke trinken? V. 14. Opfere Gott Lob, und **also** bezahle dem Höchsten deine Gelübde. V. 15. Dann rufe mich an am Tage der Noth, so will ich dich erretten, und du wirst preisen mich. — Mit V. 7 beginnt die im Vor. eingeleitete Rede Gottes als Richters. Über den Imperat. mit dem Vav der Folge vgl. Ew. § 618. Das הָעִיר mit בְּ heißt hier, wie nicht selten, betheuren, bittend und beschwörend warnen. Der Eingang: Gott, dein Gott bin ich, dient demselben Zwecke, dem der Eingang bei der Gesetzgebung in Ex. 20, 2. Er soll der folgenden Rede Eingang

verschaffen. Demselben Zwecke dienen auch die Bezeichnungen der Angeredeten. Auf der einen Seite mein Volk und Israel, das Volk Gottes und des Bundes, auf der andern Gott, der Gott Himmels und der Erden, dein Gott, der Gott, der Israel durch so viele Wohlthaten an sich gekettet, seinen Gehorsam so theuer erkauft hat. Der Sinn von V. 8: nicht die äußeren Opfer, die ihr regelmäßig darbringt, etwas viel Größeres ist der Gegenstand meiner Rüge. In diesem V. liegt deutlich, daß wenn die äußeren Opfer nicht dargebracht würden, auch dieß ein Gegenstand der Rüge seyn würde. — Es folgen nun in V. 9 ff. die Gründe, warum sich Gott um die äußeren Opfer als solche wenig kümmert, zuerst in V. 9—12, wenn er der Opfer bedürfte, so brauchte er sie doch nicht von Menschen zu verlangen, da ihm seine ganze Schöpfung zu Gebote steht, dann in V. 13 seine Geistigkeit, nach der ihm die äußeren Opfer als solche gar nichts gewähren können. Über das überall aus Gen. 1, 24 entlehnte ו in חיתו, V. 10, vgl. Ew. § 507. Die Berge der Tausende, die Berge, wo sich Tausende von Vieh befinden. — Wie das: ich kenne, so ist auch das bei mir in V. 11 auf die Kenntniß zu beziehen. Kenntniß und Besitz sind hier von einander unabtrennbar, so gewiß als die Allwissenheit nicht seyn kann ohne die Allmacht und die Allherrschaft. — In V. 14 und 15 werden an die Stelle der falschen Opfer die wahren gesetzt, und von ihrer Darbringung reiches Heil verheißen, die Pflicht in V. 14, der Lohn in V. 15. Der Preis (das תודה hat nur diese Bed.) wird hier nur individualisirend genannt, als eine species des innerlichen, durch das Herz geleisteten Cultus im Gegensatze gegen den rein äußerlichen. Es ist aber eine große Sache um den Dank. Jo. Arnd: „Die Danksagung begreift viel Tugenden in sich, Gotteserkenntniß, denn sie erkennt, daß Gott ein Ursprung ist alles Guten; Gottesfurcht, nämlich die kindliche Furcht, die als ein Kind von Gott

dem Vater alle Wohlthaten empfängt; die Demuth, dadurch man erkennt, daß wir nichts von uns selbst haben, sondern alles von Gott," u. s. w. Das: und bezahle, ist s. v. a.: so wirst du bezahlen, vgl. über den Imper. fut. Ew. § 618. Die Gelübde bestanden größtentheils aus Dankopfern, vgl. Lev. 7, 11. 16. Ps. 116, 17. 18. Nur wer die Substanz dieser Dankopfer, den Dank darbringt, hat wahrhaft seine Gelübde bezahlt. Die gew. Auffassung des: und bezahle, im Sinne der Ermahnung, ist unzulässig, weil sie die Redensart: die Gelübde bezahlen, ohne weiteres im geistlichen Sinne nimmt. — Der ganze V. 15 ist verheißenden Inhaltes. Er verkündet den Lohn, der dem geistlichen Cultus von Gott bestimmt ist. Wer Gott auf die rechte Weise dankt für die gewährte Errettung, der kann sich in der Zeit der Noth neuer Errettung mit Sicherheit getrösten. Dann rufe mich an, ist s. v. a. wenn du mich dann anrufst, vgl. Ew. §. 618. Das: du wirst mich preisen, du wirst Veranlassung erhalten, dieß zu thun. Als Gebot des Vertrauens in der Noth kann das: rufe mich an, nicht genommen werden. Auch die Heuchler rufen Gott in ihrer Weise an.

V. 16. Und zum Bösen spricht Gott: was verkündest du meine Gesetze, und nimmst meinen Bund in deinen Mund; V. 17. So du doch Zucht hassest, und wirfst meine Worte hinter dich. V. 18. Wenn du einen Dieb siehst, so stimmst du mit ihm ein, und mit den Ehebrechern ist dein Theil. V. 19. Deinen Mund gibst du dem Bösen hin, und deine Zunge knüpfet Trug. V. 20. Du sitzest, redest wider deinen Bruder, gegen den Sohn deiner Mutter sprichst du Verleumdung. V. 21. Das thatest du und ich schwieg, da meintest du, ich sey wie du. Aber ich will dich strafen, und will's ordnen vor deinen Augen. — Von der ersten Tafel wendet sich hier der S. zur zweiten. Das רשע in V. 16 ist, wie sehr

häufig, der Böse im engeren Sinne, der Frevler gegen den Nächsten. Der gewöhnlich angenommene Gegensatz der eigentlich Bösen gegen die irrenden Genossen des Volkes Gottes ist ein unhaltbarer, und der S. hat es hier mit denselben Individuen, wie in V. 7 ff. zu thun. Gott statt der geistlichen Opfer die äußeren darbringen wollen ist ein auf schwerer sittlicher Verschuldung beruhender Irrthum, und die ihn hegen, erscheinen in der Schrift immer zugleich als Bösewichter. In Jes. 1, 15 z. B. sind die Hände der blos äußerlich Gottesdienstlichen zugleich voll Blut, vgl. 66, 3. 4. Nach Parall. und Zusammenhang wird durch den Bund das Gesetz Gottes bezeichnet, namentlich sofern es das Verhältniß gegen den Nächsten regelt. Dieser Sprachgebr. findet sich schon im Gesetze selbst, vgl. z. B. Ex. 24, 7. 34, 28. Der Böse nimmt das Gesetz in den Mund, eigentl. auf den Mund f. auf die Lippen, Ex. 23, 13. 2 Sam. 13, 32, um sich der Erkenntniß des Willens Gottes zu rühmen, Andere zu belehren, und Andere zu richten, Röm. 2, 18—24. — Daß sie kein Recht haben, Gottes Gesetz in ihren Mund zu nehmen, erweist der S. in V. 17 daraus, daß sie durch dasselbe sich nicht wollen bestrafen und ihre eignen Mängel verbessern lassen, wozu ihnen doch das Gesetz gegeben ist, das nicht da ist, um besprochen, sondern um gethan zu werden, vgl. Röm. 2, 13. Jo. Arnd: „Ein solcher war Ahab, der konnte sich so fromm stellen, aber da ihn Elias straft, fluchet er, und trachtet dem Propheten nach dem Leben, das macht er war ein Heuchler, und wollte für fromm gehalten werden. Aber was rechte fromme Leute sind, die ohne Heuchelei, und denen Gottes Wort ein Ernst ist, die können sich wohl strafen lassen und erkennen ihre Sünde, wie David, da ihn der Prophet Nathan straft, ward er nicht zornig, sondern sprach: ich habe wider den Herrn gesündigt, daran erkennt man die, so keine Heuchler sind." — Der S. bezieht sich in V. 18—20 auf die drei Gebote des

Decaloges: du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugniß reden gegen deinen Nächsten. Er zeigt dem Sünder, wie wenig Recht er habe, die Gebote Gottes im Munde zu führen, da er sie der Reihe nach verletze. Das רצה mit עם in V. 18 nicht: an jemanden Wohlgefallen haben, sondern sich mit jemanden vergnügen, einverstanden seyn, vgl. Hi. 34, 9. Röm. 1, 32, und was von den Bewohnern von Sodom und Gibeah erzählt wird. Luther hat nach LXX und Chald. die Form fälschlich von רוץ abgeleitet. Das שלח mit ב in V. 19 immittere. Ohne sprachliche Berechtigung Mehrere: du lässest deinem Munde den Zügel schießen zum Bösen. Das: du sitzest, in V. 20, ist malerische Bez. der Klatschgesellschaften, vgl. zu Ps. 1, 1. Die Redensart נתן רפי (das רפי nur hier) kann nach dem allgemeinen Zusammenhange — in V. 19 und 20 ist nur von Sünden der Zunge die Rede —, nach dem Parallelismus, und nach der offenbaren Beziehung auf das Gebot: du sollst nicht falsches Zeugniß reden, nur auf böse Nachreden und Verleumdungen bezogen werden. Am besten nimmt man das נתן in der häufigen Bed. von sich geben, das רפי in der Bed. Stoß = Worte, wodurch er oder seine Ehre niedergeworfen wird. Das: gegen den Sohn deiner Mutter, steht steigernd, da das אח nicht selten den Bruder im weiteren Sinne bezeichnet, s. v. a. sogar gegen deinen leiblichen Bruder. — Das Schweigen in V. 21 bildet den Gegensatz gegen eine thatsächliche Rede. Ich schwieg, in meiner Langmuth, die dich zur Buße leiten sollte, Röm. 2, 4, du aber, mein Schweigen falsch deutend, meintest, ich sey ganz (der Infin. constr.) wie du, ebenso freundlich gestimmt gegen die Sünde. Da das: ich will dich züchtigen, und dadurch den schlagenden Beweis für das Gegentheil liefern, den Gegensatz bildet gegen das: ich schwieg, so kann es sich nicht auf die vorliegende Strafrede (Maurer), sondern nur auf die thatsächliche Rede Gottes,

die

die wirkliche Bestrafung beziehen, vgl. V. 22. Das: ich will ordnen vor deinen Augen, vgl. über das עָרַךְ zu Ps. 5, 4, wird treffend von Calvin so erklärt: „er kündigt an, sie werden bald an das offne Licht gezogen werden, daß sie genöthigt seyen, mit ihren Augen die Schandthaten zu sehen, die sie vor Gottes Augen verbergen zu können wähnten. Denn also lege ich das Ordnen aus, daß Gott in genauer Ordnung ihnen einen vollständigen Catalog ihrer Schandthaten vorlegen wird, den sie lesen und erkennen müssen, sie mögen wollen oder nicht.“

V. 22 und 23 enthalten den nachdrücklichen Schluß der Rede Gottes. Zuerst in V. 22 die Drohung an die hartnäckigen Sünder, dann in V. 23 die Verheißung an die, welche sich auf den rechten Weg leiten lassen. V. 22. Merket doch dieß, ihr Gottesvergessenen, daß ich nicht zerreiße sonder Erretter. V. 23. Wer Lob opfert, wird mich preisen, und wer einen Weg bereitet, dem werde ich zeigen das Heil Gottes. Dieses, alles was im Vor. zur Entlarvung und Schreckung der eingebildeten Heiligen gesagt worden, namentlich aber die Drohung zum Schlusse des vor. V. Unter dem Namen der Gottvergessenen werden die Freunde des blos äußerlichen Gottesdienstes und die Bösen zusammengefaßt. Zu dem: daß ich nicht zerreiße u. s. w. Jo. Arnd: „Gleichwie ein reißend Thier ihm den Raub nicht gerne nehmen läßt, also kann Niemand vom Zorne Gottes erretten, wenn er anbrennt, schrecklich ist's, in die Hand des lebendigen Gottes fallen und zur Strafe hingerissen werden.“ Das: er wird mich preisen, in V. 23, kann nach V. 15 und dem parallelen: ich werde ihm zeigen mein Heil, nur s. v. seyn a.: er wird Veranlassung erhalten, mich zu preisen. Die Redensart שׂוּם דֶּרֶךְ kommt in Ez. 21, 25. Jes. 43, 19, vgl. 49, 11, in der Bed. einen Weg machen oder bereiten vor. Dadurch werden Erkl. w. die: welcher auf den Weg achtet, oder: seinen Weg ordnet, u. a. beseitigt. Mehrere

nun unter denjenigen, welche die Redensart richtig auffassen, erkl. nach dem Vorgange der LXX und Vulg.: er bahnt den Weg, da ich ihn will sehen lassen, so in der Bestimmung des Sinnes mit Luther zusammentreffend, welcher der falschen Lesart שָׁם, dort, gefolgt ist. Allein dann würde im Schlusse der zweite Theil der Rede Gottes, in V. 16—21, ganz fallen gelassen. Zu einem befriedigenden Sinne gelangt man nur, wenn man erklärt: wer einen Weg bereitet, s. v. a. wer sein Leben nach festen Grundsätzen regelt, das Gegentheil in Ps. 125, 5: „die da abbeugen auf ihre krummen Wege." Dann haben wir in jedem der beiden Glieder Bedingung und Folge. Das erste ist Compendium von V. 14. 15. Der Heilsverheißung für denjenigen, welcher der Pflicht gegen Gott wahrhaft genügt, geht die Heilsverheißung für denjenigen zur Seite, der gegen den Nächsten eine der in V. 16 ff. gerügten entgegengesetzte Stellung einnimmt. Das Heil Gottes, für mein Heil, um darauf hinzuweisen, was es heißt, des Heiles Gottes theilhaftig werden.

---

Mit d. 3. Kl. März. 27. 1845.
mit m. Buch. Dec. 14. 1849.

Berlin, gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.

BS1430 .H512 v.2
Commentar uber die Psalmen.
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00047 6061